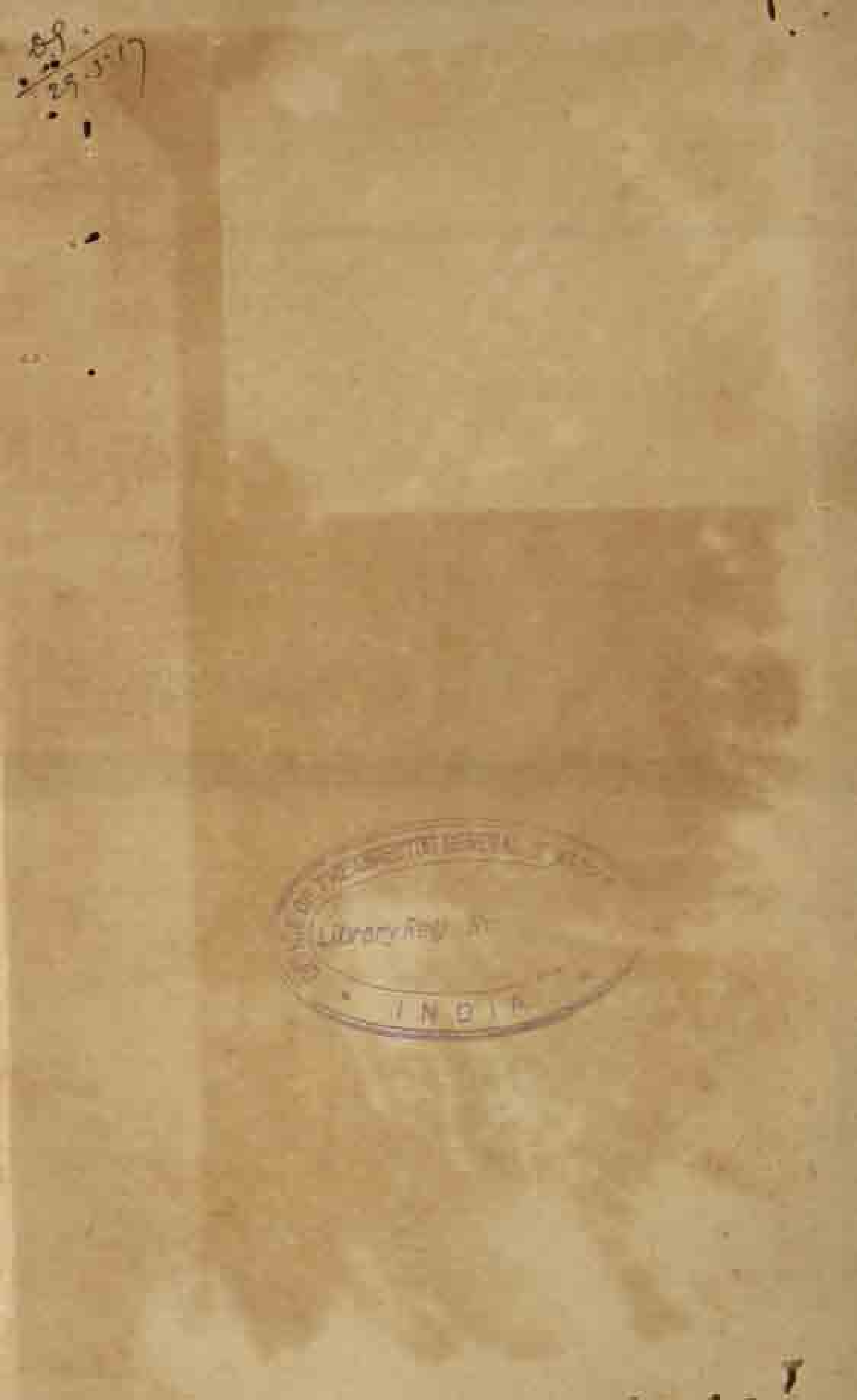

Library Regd. No
INDIA

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE-CINQUIÈME



ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C[ie], RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

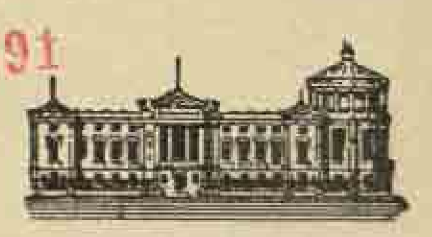
MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL ALPHANDÉRY.

*VINGT-HUITIÈME ANNÉE*

TOME CINQUANTE-CINQUIÈME








PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1907



# INTERPRÉTATION PSYCHOLOGIQUE

## DES « VISIONS INTELLECTUELLES » CHEZ LES MYSTIQUES CHRÉTIENS

---

De toutes les formes revêtues par ce que l'on a appelé la *connaissance mystique*, les visions et les paroles dites « intellectuelles », décrites dans les ouvrages catholiques, semblent être les plus caractéristiques, les plus nettes, les moins fuyantes ; et cependant ce sont peut-être, de tous les phénomènes mystiques, ceux qui ont été le plus mal décrits et compris par les psychologues. La plupart des travaux portant, soit spécialement sur l'extase, soit sur les *visions* et les *voix* semblent négliger systématiquement ces singuliers phénomènes d' « intuition », ou bien en donnent des interprétations tellement élémentaires, si peu adéquates, que l'on aurait peut-être le droit de n'en tenir aucun compte ; un des rares psychiâtres qui aient manifesté l'intention d'étudier méthodiquement les visions et les voix, Baillarger, semble confondre complètement visions et paroles intellectuelles, avec visions et paroles imaginaires ; j'ai du reste montré ailleurs (1905, pp. 199-204)[1] à quelles fâcheuses confusions cet auteur avait été amené par une étude vraiment trop superficielle des auteurs mystiques. Ces faiblesses très réelles ont été fort bien vues par certains théologiens catholiques qui n'ont pas manqué d'en tirer parti pour déclarer scientifiquement inexpliquables les phénomènes en question : « Pour les visions purement intellectuelles, dit un des derniers et non des moins ingénieux, les rationalistes ne pouvant les expli-

1) Les indications placées ainsi entre parenthèses renvoient à la bibliographie placée à la fin de l'article.

quer, préfèrent les nier, malgré le témoignage universel des extatiques » (Poulain, 1906, p. 274, n° 1).

En outre de l'intérêt que crée la difficulté même du problème, les visions intellectuelles méritent d'attirer l'attention tout particulièrement parce qu'elles sont un phénomène mystique type, au sens du moins qui sera donné ici aux mots « phénomène mystique »; c'est ce que montrera, suffisamment, je pense, l'ensemble de cet article, mais c'est ce qui m'oblige aussi à préciser quelque peu dès maintenant la signification psychologique de cette expression même.

La plus récente définition psychologique qui en ait été donnée est celle de William James (1903, pp. 380 et sq.); elle ne s'appuie sur aucune théorie, ni même sur aucune considération générale: elle est purement empirique. William James énumère et décrit sommairement quatre caractères qui, par leur coïncidence dans un même fait, légitimeraient, à ce qu'il prétend, la qualification de mystique. Le premier de ces caractères est l'ineffabilité : ce sont des états indescriptibles, il est impossible de trouver pour les caractériser des expressions adéquates (p. 380). Le deuxième caractère consiste dans ce qu'il appelle « noetic quality » : c'est-à-dire que ce sont dans une certaine mesure des états de connaissance; « quoique ressemblant extrêmement, dit-il, à des états émotifs, les états mystiques semblent à ceux qui en ont quelque expérience, être en même temps des états de connaissance; ce sont des illuminations, des révélations importantes et pleines de sens, quoiqu'elles restent non formulées, en règle générale; elles continuent ensuite à s'imposer avec une autorité singulière » (pp. 380-381). En troisième lieu, ce sont des états passagers : « les états mystiques ne se peuvent soutenir longtemps; sauf de rares circonstances, une demi-heure, ou tout au plus une heure ou deux, semblent être la limite au delà de laquelle ils se dissipent à la lumière du jour. » Enfin, le quatrième caractère est constitué par la passivité du sujet, caractère que tous auteurs religieux, d'ailleurs, signalent également.

Je ne considère nullement cet ensemble de caractères comme aussi spécifique que le croit William James. La passivité, qu'il place en dernier lieu et sur laquelle il n'insiste guère, est peut-être le caractère essentiel du phénomène mystique, celui qui ne manque jamais ; le caractère « noétique », en revanche, n'est certainement pas constant, non plus que la courte durée : il existe des états mystiques susceptibles de se prolonger communément bien au delà des limites assignées par William James ; quant à l'ineffabilité, c'est un caractère banal, commun à un nombre indéfini d'états psychologiques, à tous ceux, en somme, qui ne sont pas spécialement des états intellectuels, — et d'autre part, les paroles ou les visions imaginaires, par exemple, ainsi qu'une multitude d'autres formes que peut prendre la *révélation*, ne sont nullement ineffables.

Mais, quoi qu'il en soit des autres phénomènes mystiques, pris dans leur ensemble, les visions intellectuelles se trouvent posséder ces quatre caractères et répondre en même temps à la définition que j'ai proposée dans mes conférences à l'École des Hautes-Études à savoir, que les états mystiques sont des *états survenant indépendamment de la volonté du sujet, cessant de même, et pendant lesquels il semble être, de son propre aveu, passif et soumis à l'influence directe de forces supérieures ;* dans diverses religions, et notamment chez les *mystiques catholiques orthodoxes*, les forces auxquelles se trouve soumis le sujet en état mystique, sont conçues comme des *personnalités surhumaines*. Ce n'est là, bien entendu, qu'une définition psychologique et je ne puis mieux la caractériser qu'en répétant ici ce que je disais à ce sujet au début de mes conférences : elle n'a d'autre raison d'être que de limiter assez nettement la catégorie d'états psychiques à étudier. En fait, je crois que la limitation ainsi établie est assez naturelle, qu'elle correspond à une *classification naturelle* des faits, mais s'il en est autrement, cela apparaîtra nécessairement à mesure des progrès que nous ferons dans l'étude des faits eux-mêmes et alors il y aura lieu de modi-

fier la définition pour la mouler plus exactement sur la réalité; actuellement, toute discussion sur ce point serait prématurée parce qu'elle ne pourrait être fondée que sur des vues théoriques ou sur des généralités sans précision, et non sur des observations exactes.

Je ne crois pas avoir à défendre ici, quant à leur principe même, mes tentatives d'interprétation psychologique; on pourra dire, ou plutôt répéter, que pour « élaborer », en quelque sorte son expérience religieuse, le mystique en emprunte les éléments à la société et au milieu, s'approprie et s'adapte des idées, des formes de représentations, des manières d'exprimer ce qu'il sent, ou même des manières de sentir et, en général, des habitudes ou des instincts collectifs; il n'en restera pas moins vrai que, lorsqu'il s'agit de phénomènes bien déterminés comme ceux qui vont être étudiés maintenant, on trouve à la base de tous les récits un fait psychologique particulier essentiellement personnel, incontestable, même chez le mystique de second ordre qui n'innove pas, qui n'invente pas, qui se contente d'éprouver ce que mille autres avant lui ont éprouvé en des circonstances analogues.

La tâche entreprise est d'ailleurs restreinte : un personnage donné nous affirme s'être trouvé dans tel ou tel état; que s'est-il exactement passé dans son esprit à ce moment, comment l'état où il s'est trouvé peut-il être ramené à des états analogues mieux connus, ayant ou non le caractère religieux? Je n'ai aucune envie d'entrer en des explications relatives à ce qu'on est convenu d'appeler la « valeur » de tels phénomènes (valeur morale ou métaphysique) et je tâcherai que mes explications ne dépassent pas les faits, précaution que nombre de psychologues, et notamment William James, à propos de faits plus ou moins analogues, ont souvent un peu négligée.

I

« La vision intellectuelle, dit Alvarez de Paz, est une certaine manifestation des choses divines et célestes, manifestation qui ne se traduit pas par les sens, mais s'adresse directement à l'intelligence » (1540, col. 1445-E et 1446-A). D'après Joseph Lopez Ezquerra, « la vision intellectuelle est une connaissance extrêmement élevée donnée à l'intelligence par l'intermédiaire d'espèces soit acquises, soit nouvellement produites par Dieu, mais directement appliquées à l'intelligence par Dieu seul, sans l'intermédiaire des sens ou de l'imagination. Tel est l'enseignement commun des mystiques » (p. 91).

De ces définitions qui sont surtout négatives, nous pouvons cependant tirer deux conclusions provisoires, à savoir que le phénomène se présente probablement sous l'aspect d'un fait de connaissance, et que, d'autre part, il ne paraît pas être accompagné de perceptions, vraies ou fausses, ni même de représentations; cette absence de représentations en ferait quelque chose de tout à fait extraordinaire, sans analogue, aussi est-ce un des points sur lesquels insistent le plus les théologiens : « Cette sorte de vision, dit Alphonse de Liguori, est d'après sainte Thérèse entièrement spirituelle, les sens n'y ont aucune part, ni les sens externes, ni les sens internes, c'est-à-dire l'imagination et la fantaisie. Il est à noter que ni par les yeux ni par la fantaisie, l'âme ne peut voir les choses qui lui sont représentées autrement que sous les apparences corporelles, même si ces choses sont de substance spirituelle. Au moyen de l'intelligence au contraire, les choses sont vues comme spirituelles, même si elles sont matérielles; ou, pour mieux dire, elles sont connues et non vues, mais elles sont connues bien mieux que si elles étaient vues par les yeux » (p. 823, col. 2). Ajoutons enfin qu'il est impossible de les décrire clairement et que même, selon

l'expression de Terese de Ahumada, « quelques-unes sont si élevées que l'âme manque de termes pour les exprimer, sans doute parce qu'il ne convient pas que des créatures qui sont encore sur la terre en aient connaissance » (*Chât. int.*, 6ᵉ d., c. IV; p. 467, col. 1). Quant à leur durée, elle est, comme nous le verrons, extrêmement variable selon les espèces et selon les cas.

Les définitions élaborées par les théologiens ne nous donnent en somme sur la vision intellectuelle que peu de renseignements positifs; le terme même qui la désigne ne nous apprend rien, car d'après le peu que nous en savons, il est du moins certain quelle n'a rien d'une *vision* à proprement parler et il n'est pas bien sûr que ce soit un phénomène *intellectuel*. Seul un examen méthodique des faits eux-mêmes, pourra permettre de s'en faire une idée précise.

A l'instar des théologiens mystiques eux-mêmes, j'emprunterai tout le fond de la description à Terese de Ahumada dont les expériences nombreuses et soigneusement notées font autorité en la matière; je ne citerai guère d'autres sources qu'à titre de renseignements complémentaires.

Pour la commodité de la description et surtout de l'interprétation, il faut, à mon avis, répartir ces visions en trois catégories.

Dans une première catégorie, il s'agit d'une sorte d'intuition portant purement et simplement sur quelque détail particulier d'une vision imaginaire ou d'une vision corporelle. Le sujet voit un certain personnage, ou plutôt une certaine scène, un certain tableau, et comprend merveilleusement, sans pouvoir expliquer comment, que tel geste du personnage, tel détail de son costume, a une valeur ou une signification bien caractérisée, que telle partie du tableau présente un sens spécial ou possède une certaine destination. J'en trouve un excellent exemple dans la vie de Terese de Ahumada écrite par elle-même : « A peine arrivée à l'église, dit-elle, j'entrai dans un grand ravissement. Le ciel qui, les autres fois, ne s'était ouvert que par une porte, s'ouvrit à

mes yeux dans toute son étendue : et alors, mon père, parut à ma vue le trône dont je vous ai parlé ; *au-dessus de ce trône, j'en aperçus un autre, où, sans rien voir, et par une connaissance qui ne se peut exprimer, je compris que résidait la divinité* » (Vie, c. XXXIX, p. 123, col. 1-2).

Dans les visions intellectuelles de la deuxième catégorie, il s'agit d'une intuition plus mystérieuse et, surtout, portant toujours sur des idées extrêmement abstraites, sur des vérités plus ou moins intelligibles.

Quelquefois, sans doute, c'est l'aperception d'une vérité banale, une vérité que le sujet comprenait déjà auparavant, mais qu'il n'avait jamais eu l'impression de comprendre d'une façon si extraordinairement claire, d'apercevoir avec autant d'évidence : « Il arrive aussi, dit Terese de Ahumada, (*Chât. Int.*, 6e d., c. x, p. 478, col. 1) que Dieu, en très peu de temps et d'une manière qui ne se peut exprimer, montrant en lui-même une vérité qui par son éclat obscurcit en quelque sorte celles qui sont dans les créatures, fait connaître clairement que lui seul est Vérité, qu'il ne peut mentir ; cette parole de David dans un psaume, que « tout homme est menteur » est alors très bien comprise, l'âme en a une intelligence plus parfaite que si elle l'eût entendu répéter mille fois et elle voit que Dieu seul est l'infaillible vérité ».

Mais la *vérité* qu'éclaire cette illumination subite est parfois un mystère incompréhensible qui jusqu'alors, dans l'esprit du sujet, n'avait guère été l'objet que d'une adhésion purement formelle, purement verbale. Ainsi le mystère de la Trinité tel qu'il est enseigné par l'Église catholique, c'est-à-dire formulé dans le symbole dit de saint Athanase, et que Terese de Ahumada raconte avoir compris à plusieurs reprises par une merveilleuse intuition : « Un jour, dit-elle notamment, tandis que je récitais le psaume [*sic*] *Quicumque vult* [1], Notre-Seigneur me fit comprendre de quelle manière un seul Dieu est en trois personnes et me le fit voir si clai-

1) Il n'existe pas de « Psaume » commençant ainsi ; il s'agit ici du « Symbole » de saint Athanase : *Quicumque vult salvus esse*, etc.

rement, que j'en demeurerai tout à la fois extrêmement surprise et consolée » (*Vie*, c. XXXIX, p. 124, col. 1).

On pourrait croire, en prenant à la lettre certaines expressions figurées employées par Terese de Ahumada comme par la plupart des mystiques, qu'il y a là une sorte de représentation symbolique du mystère, une sorte de figuration mentale plus ou moins hiéroglyphique, mais il n'en est rien. Certes, il est des cas où le mystique peut voir une telle représentation symbolique, représentation lui paraissant en quelque sorte explicative et merveilleusement claire, mais il s'agit alors d'une vision « imaginaire », comme par exemple dans le cas suivant qui se rapporte précisément au mystère de la Trinité, tout comme la vision intellectuelle que je viens de citer : « Le lendemain de la fête de saint Matthieu, écrivait Terese de Ahumada à un de ses confesseurs, me trouvant dans les dispositions où je suis d'ordinaire depuis que j'ai eu la vision de la Sainte Trinité et compris de quelle manière elle habite dans l'âme qui est en grâce, cette Trinité adorable, m'apparaissant dans une vision imaginaire, me donna une très claire connaissance d'elle-même, de sorte que, par certains modes et par certaines comparaisons, je pénétrai le mystère. Et quoique d'autres fois elle se fût révélée à mon âme dans les visions intellectuelles, ces visions néanmoins, après quelques jours, ne me laissaient pas une impression aussi vive que celle-ci l'a fait, j'entends pour pouvoir me représenter le mystère. Je vois maintenant que ce qui m'a été montré est conforme à ce que j'avais entendu dire à des savants, et quoique je ne comprisse pas alors ce mystère comme je le comprends aujourd'hui, je le croyais cependant aussi fermement, car je n'ai jamais eu de tentations contre la foi. Les ignorants se figurent les trois Personnes de la Sainte Trinité en une seule à peu près à la manière de ces corps à trois visages représentés par les peintres, ce qui effraye tellement, paraissant chose impossible, qu'on n'ose seulement y penser à cause que l'entendement se trouble, et qu'on craint de dou-

ter de cette vérité, ce qui fait perdre un grand mérite. Mais il n'y a rien de tel dans la vision dont je parle. Ce qui se représenta à mon âme, ce sont les trois personnes distinctes qu'on peut voir, et à qui on peut parler séparément » (*Lettres*, trad. Bouix, pp. 36 et 37).

Dans la vision intellectuelle, au contraire, il s'agit, au dire des mystiques, d'une aperception immédiate, sans images, et surtout sans images visuelles ; Terese de Ahumada insiste beaucoup sur ce point dans le *Château Intérieur* (p. 182, col. 1-2). Voici ce qu'elle dit notamment, d'après sa propre expérience : « ... il lui accorde la vision intellectuelle que voici : par une certaine représentation de la vérité, les trois personnes de la Sainte Trinité se montrent avec un rayonnement de flammes qui vont d'abord à son esprit à la manière d'une nuée très éclatante de clarté ; à la faveur d'une connaissance admirable qui lui est alors donnée, elle voit ces trois personnes distinctes, et elle entend avec une souveraine vérité que ces trois personnes ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même sagesse et un seul Dieu ; en sorte que ce que nous connaissons par la foi, l'âme le comprend peut-on dire, par la vue même, *sans néanmoins qu'elle voie rien ni des yeux corporels, ni même de ses yeux intérieurs, parce que ce n'est pas là une vision imaginaire*. Là les trois Personnes se communiquent à l'âme, lui parlent et lui donnent l'intelligence de ce que dit Notre-Seigneur qu'il viendra avec le Père et le Saint-Esprit habiter avec l'âme qui l'aime et qui garde ses commandements. »

Une sorte de variante, pour ainsi dire, de la même intuition se trouve rapportée par la sainte, dans le passage suivant de sa vie : « Mon âme entra dans un tel ravissement qu'elle me semblait avoir entièrement abandonné le corps... Je vis alors la très sainte Humanité de Jésus-Christ dans un excès de gloire où je ne l'avais point encore contemplée ; par une connaissance admirable et claire, je l'aperçus distinctement dans le sein de son père : à la vérité, je ne saurais dire de quelle manière il y est » (*Vie*, c. XXXVIII, p. 118, col. 1).

D'ailleurs, des mystères autres que celui de la Trinité peuvent être également objets de visions intellectuelles : « Étant un jour en oraison, dit Terese de Ahumada, il me fut en un instant représenté de quelle manière toutes les choses se voient et sont contenues en Dieu » (c. XL, p. 125, col. 2).

Parfois, au lieu d'un mystère, il s'agit d'une sorte de *scène* abstraitement conçue : « Une religieuse de ce monastère, dit Terese de Ahumada (c. XXXVIII, p. 119-120), grande servante de Dieu, était morte, il n'y avait pas encore deux jours. On célébrait l'office des morts pour elle dans le chœur; une sœur lisait une leçon et j'étais debout pour dire le verset. A la moitié de la leçon, je vis l'âme de cette religieuse sortir... du fond de la terre, et s'en aller au ciel. Cette vision fut purement intellectuelle. » Parfois enfin, quelque paradoxal que cela puisse paraître, il semble que l'objet de la vision intellectuelle soit en quelque sorte indéterminé, que le mystique ait admirablement compris « quelque chose », sans savoir au juste quoi, ou qu'il ait eu par intuition miraculeuse communication de vérités « admirables » dont il ne peut rien rapporter de précis, n'ayant même pu les saisir sur le moment : « Lorsque dans ces deux dernières demeures Dieu est dans une âme comme dans le ciel empyrée, dit encore Terese de Ahumada, cette âme est ravie hors d'elle-même et se trouve si abîmée dans la joie de le posséder, qu'elle est incapable de comprendre les secrets qu'il expose à sa vue. Mais lorsqu'il lui plaît quelquefois de la tirer de cette extase pour lui faire voir comme en un clin d'œil les merveilles de ce cabinet céleste, elle se souvient, après être entièrement revenue à elle, qu'elle les a vues. Elle ne saurait néanmoins rien dire en particulier de chacune d'elles, attendu que par sa nature elle ne peut rien comprendre au delà de ce que Dieu a voulu, par une manière surnaturelle, lui faire voir de surnaturel. D'après cette manière de l'exprimer, il semblerait que l'âme voie quelque chose par vision imaginaire; cependant ce n'est pas ce que je veux dire, ne parlant ici que de visions intellectuelles » (*Chât. Int.*, 6e d., c. IV, p. 467, col. 2). Le vague

et l'indétermination des idées aperçues, est peut-être encore mieux spécifié dans dans le passage suivant : « Abîmée et absorbée dans cette suprême majesté, que j'avais vue d'autres fois, je connus une vérité qui est le complément de toutes les vérités. Je ne saurais dire comment cela se fit, parce que je ne vis rien » (*Vie*, c. XL, p. 124, col. 1).

La durée de cette sorte de vision paraît être extrêmement variable. Elle peut être fort courte dans certains cas : « Cette vision, dit Terese de Ahumada, est très utile ; malgré sa courte durée, qui n'est que d'un moment, elle demeure profondément gravée dans l'esprit » (*Chât. Int.*, 6e d., c. X, p. 478, col. 2).

L'état émotionnel pendant ces visions est en tous points comparable à celui qui accompagne les visions imaginaires dans un grand nombre de cas : ce sont des impressions de « majesté », de « sublime », d'une intensité telle parfois que le sujet dit manquer de termes pour les exprimer ; en même temps, c'est un état de bien-être général, d'euphorie, un sentiment de « facilité » et en somme, toutes les émotions qui accompagnent assez communément les états plus ou moins voisins de l'extase.

Je crois devoir établir une catégorie spéciale comprenant toutes les visions intellectuelles où l'objet de l'aperception est, non plus une idée plus ou moins abstraite, mais un personnage surnaturel, vivant et animé en quelque sorte. « Alors qu'on ne pense nullement à une pareille faveur, dit Terese de Ahumada [1, p. 474, col. 2], que même jamais il n'est venu en pensée qu'on ait pu la mériter, on sent tout à coup près de soi Jésus-Christ Notre-Seigneur, bien qu'on ne le voie ni des yeux du corps, ni de ceux de l'âme. Cette sorte de vision s'appelle intellectuelle, je ne sais pourquoi. » A lui seul un si court passage serait insuffisant pour donner une idée même approximative de cet étrange phénomène : Terese de Ahumada revient à plusieurs reprises sur le même sujet : « Cette faveur, dit-elle dans le *Château Intérieur* (6e d., c. VIII, p. 475, col. 1), quoiqu'inférieure à quelques-unes de celles dont j'ai déjà parlé, a ceci de propre : elle donne une

connaissance particulière de Dieu; le bonheur d'être continuellement dans la compagnie du divin Maître ajoute une extrême tendresse à l'amour qu'elle a pour lui, le désir qu'elle a de s'employer tout entière à son service surpasse celui qui est excité par d'autres faveurs; enfin le privilège de le sentir si près d'elle la rend si attentive à lui plaire, qu'elle vit dans une plus grande pureté de conscience. Nous savons que Dieu est présent à toutes nos actions; mais telle est l'infirmité de notre nature que souvent nous perdons cette vérité de vue. Ici, cet oubli est impossible, parce que Notre-Seigneur qui est auprès de l'âme, la rend sans cesse attentive à sa présence. »

Il ne s'agit évidemment pas là d'une intuition passagère et de peu de durée, ce n'est pas non plus une impression vague de « présence de quelqu'un quelque part » : le personnage surnaturel, d'une façon permanente, pendant un temps assez long, tient compagnie pour ainsi dire au mystique qui le sent véritablement à côté de lui : « Ayant son Dieu à côté d'elle, dit Terese de Ahumada, il lui était facile de penser habituellement à lui, et voyant qu'il avait constamment les yeux sur elle, elle prenait un soin extrême de ne rien faire qui pût lui déplaire. *Lorsqu'elle voulait lui parler*, soit dans l'oraison, soit hors de l'oraison, *elle le trouvait si près d'elle*, qu'il ne pouvait ne point l'entendre; ... *elle sentait qu'il était à son côté droit*, mais par un sentiment bien différent de celui qui nous fait connaître qu'une personne est à côté de nous. *Ce sentiment est si délicat qu'on manque de termes pour l'exprimer*; j'ajoute qu'il est bien plus certain que l'autre, les sens peuvent nous tromper lorsqu'ils nous disent qu'une personne est près de nous, mais ce sentiment ne nous trompe point... » (*Chât. Int.*, 6e d., c. VIII, p. 475, col. 1). La situation du personnage *à côté* du sujet est encore affirmée à propos d'une autre vision analogue : « Je me recommandais à saint Pierre et à saint Paul, dit la sainte (*Vie*, c. XXIX, p. 88, col. 2) mes glorieux et bien aimés protecteurs, car le Seigneur (lorsqu'il m'était apparu pour la première fois le jour de leur

fête] m'avait dit qu'ils me préserveraient de toute illusion. Aussi *je les voyais souvent à mon côté gauche, très clairement, quoique non par vision imaginaire.* »

Malgré l'impression de certitude qui accompagne ce sentiment de présence, malgré l' « aspect » en quelque sorte concret qu'il semble revêtir, et malgré même l'extériorité matérielle, la localisation spatiale précise du personnage supposé, il est bien certain qu'en principe, il ne correspond à aucune représentation visuelle particulière, distincte ou confuse : « Que si, dit Terese de Ahumada (*Vie*, c. XXVII, pp. 32, col. 1) je dis que je ne vois Notre-Seigneur ni des yeux du corps, ni de ceux de l'âme, attendu que la vision n'est point imaginaire, on me demandera sans doute comment je puis savoir et affirmer qu'il est près de moi avec plus d'assurance que si je le voyais de mes propres yeux; je réponds que c'est comme quand une personne, ou aveugle, ou dans une très grande obscurité n'en peut voir une autre qui est près d'elle; toutefois, ma comparaison n'est point exacte, elle n'exprime qu'un faible rapport, car la personne dont je parle acquiert par le témoignage des sens la certitude de la présence de l'autre, soit en la touchant, soit en l'entendant parler ou se remuer; dans cette vision, il n'y a point de cela, point d'obscurité pour la vue, Notre-Seigneur se montre présent à l'âme par une connaissance plus claire que le soleil. Je ne dis point qu'on voie ni soleil ni clarté, non, mais je dis que c'est une lumière qui, sans qu'aucune lumière frappe nos regards, illumine l'entendement, afin que l'âme jouisse d'un si grand bien. »

Les auteurs qui ont affirmé la longue durée de la vision intellectuelle paraissent avoir eu en vue à peu près exclusivement cette forme spéciale; ces visions de personnages, en effet, peuvent se prolonger des semaines et des mois : « *Cette vision qui me montrait Notre-Seigneur à côté de moi*, dit Terese de Ahumada, *fut presque continuelle pendant quelques jours*. J'en retirais un très grand profit; je ne sortais pas d'oraison et je tâchais dans toutes mes actions de ne pas

déplaire à celui que je voyais clairement en être témoin » (*Vie*..., c. xxviii, p. 84, col. 2).

Avant de passer aux tentatives d'interprétation, je crois devoir rapporter intégralement le récit de la première vision de ce genre qu'ait eue Terese de Ahumada : « Le jour de la fête du glorieux saint Pierre, étant en oraison, je vis près de moi, ou je sentis, pour mieux dire, car, ni des yeux du corps, ni de ceux de l'âme, je ne vis rien, je sentis, dis-je le Christ près de moi, et je voyais que c'était lui qui me parlait... Il me semblait qu'il marchait toujours à côté de moi ; et comme ce n'était pas une vision imaginaire, je ne voyais pas sous quelle forme ; mais il était toujours à mon côté droit, je le sentais très clairement : il était témoin de tout ce que je faisais et pour peu que je me recueillisse ou que je ne fusse pas extrêmement distraite, je ne pouvais ignorer qu'il fût près de moi. Je m'en allai aussitôt, quoiqu'il m'en coûtât beaucoup, le dire à mon confesseur. Il me demanda sous quelle forme je le voyais, — je lui dis que je ne le voyais pas. Comment donc, répliqua-t-il pouvez-vous savoir que c'est Jésus-Christ ? Je lui dis que je ne savais pas comment, mais que je ne pouvais ignorer qu'il fût près de moi ; je le voyais clairement, je le sentais... » (*Vie*, c. xxvii, p. 81, col. 2). Elle sentait d'ailleurs parfois aussi de la même façon la présence d'autres personnages, notamment saint Pierre et saint Paul : « Je les voyais souvent à mon côté gauche, dit-elle (*ibid.*, c. xxix, p. 88, col. 2), d'une manière très distincte, non par une vision imaginaire. »

Bien souvent on déplore, et non sans raisons, lorsqu'on étudie la psychologie des mystiques, de ne pouvoir directement observer, ou au moins interroger les sujets eux-mêmes ; on se trouve ordinairement en présence de récits faits en vue d'un tout autre but que la recherche psychologique, on ne peut faire préciser les détails qui paraissent vagues, ni éclairer, en variant les interrogatoires, les données qui paraissent obscures. J'ai pu fort heureusement observer, il y a quelques années, une jeune fille catholique de vingt-trois

ans qui, élevée au couvent jusqu'à sa vingt-et-unième année et se destinant à la vie religieuse, avait, à une certaine période de sa vie, manifesté de fréquents et très caractéristiques phénomènes mystiques; actuellement, elle se prétend libérée de toute croyance religieuse et j'ai pu obtenir sans trop de difficultés le récit complet et détaillé de ce qu'elle avait éprouvé. Entre autres phénomènes extraordinaires, elle avait eu maintes fois cette même intuition indéfinissable d'un personnage invisible l'accompagnant partout. A plusieurs reprises, je l'ai soigneusement interrogée sur ce point particulier; voici la reproduction textuelle de l'un de nos entretiens : « Dans la journée, dit-elle, mais surtout le soir, j'étais toujours en communication soit avec mon ange gardien, soit avec Dieu, ou avec la Sainte Vierge : j'étais toujours en compagnie. Que voulez-vous dire par là? — Que je sentais quelque chose de surnaturel *auprès de moi et en moi-même.* » Et elle me demande si c'est là ce qu'on appelle une hallucination. « Est-ce que, lui dis-je, vous avez *vu* votre ange gardien? — Oui, je le voyais auprès de moi en imagination. — Pourquoi dites-vous « en imagination »? — Parce que je ne le voyais pas à proprement parler, mais j'étais convaincue qu'il existait auprès de moi un être, un esprit, un être invisible qui était là exprès pour me garder... Je comprends très bien cette chose de l'ange gardien... — Mais vous ne le voyiez pas, même en imagination, même comme un rêve? — Non, pas à cette époque. — Alors vous croyiez simplement à la présence de votre ange gardien auprès de vous comme tout bon catholique? — Ce n'est pas la même chose, je le sentais auprès de moi. — Vous le sentiez près de vous, mais auriez-vous pu dire de quel côté il était? — De quel côté? à droite ou à gauche?— Toujours à *droite*! » Et elle insiste beaucoup sur le fait que cette présence était à droite, nous verrons pourquoi plus loin. Je lui lus différents passages de Terese de Ahumada sur les visions intellectuelles. « Est-ce ainsi, lui dis-je, que vous apparaissait votre ange gardien? — Oui, oui, oui! dit-elle avec vivacité, mon ange gardien je le sen-

tais à chaque minute, comme si j'avais comme un instinct qu'il était là. — Ce sentiment de présence de votre ange gardien était-il tout à fait involontaire? — Tout à fait involontaire ». Tant d'après cet interrogatoire que d'après les fréquentes conversations que j'ai eues avec elle, je suis arrivé à me convaincre que le phénomène ainsi décrit était bien du même ordre que celui dont parle sainte Thérèse, peut-être était-il seulement moins intense.

Ainsi les visions intellectuelles de la première catégorie semblent consister en une sorte d'*interprétation* qui se présente à l'esprit du sujet; celles de la deuxième catégorie semblent être des faits de *compréhension* en rapport avec des idées plus ou moins abstraites; enfin celles de la troisième catégorie consistent en un *sentiment de présence* d'un être surnaturel dans un endroit déterminé.

Ces trois catégories de visions semblent donc extrêmement différentes. On pourrait même se demander pourquoi les théologiens ont ainsi réuni sous une même rubrique des phénomènes aussi divers, s'ils ne présentaient en réalité un certain nombre de caractères communs.

D'abord, ce sont comme tous les phénomènes mystiques des faits psychiques absolument indépendants de la volonté. En second lieu, tous semblent impliquer dans une certaine mesure une connaissance plus ou moins clairement déterminée, communiquée au sujet et non acquise par le raisonnement; cette connaissance est donnée au sujet avec une *certitude* absolue et elle ne s'accompagne, semble-t-il, d'aucune perception ni représentation nette, elle n'est pas fondée sur des images.

Mais malgré ces ressemblances, je ne pense pas que l'on puisse trouver une explication ou une interprétation convenant à la fois aux trois catégories et je continuerai à les examiner séparément.

## II

Les visions de la première catégorie ne présentent rien de très mystérieux et n'offrent, à mon avis, aucun difficulté d'interprétation. Elles paraissent identiques, en effet, à certaines explications immédiates et spontanées qui apparaissent à chaque instant dans les rêves : le dormeur voit un objet ou un personnage dont il ignore de prime abord la nature, le rôle, la signification, puis, un instant après, sans qu'il ait eu besoin de faire un raisonnement ni même un effort intellectuel quelconque, tout uniment, la signification lui apparaît soudain (cf. Leroy et Tobolowska, juin 1901 pp. 179 et sq.). Il n'est personne qui n'ait eu des rêves construits d'une façon plus ou moins analogue à la vision des deux trônes rapportée par Terese de Ahumada, et que j'ai citée tout à l'heure. Cette idée que le trône vide était le *siège de la divinité* est une explication comme il s'en présente fréquemment en rêve ; elles sont quelquefois assez raisonnables, quelquefois parfaitement saugrenues, mais toutes offrent ceci de particulier qu'elles se présentent spontanément à l'esprit et sans effort volontaire ; j'ai montré ailleurs que cette tendance à l'interprétation automatique jouait un rôle essentiel dans le mécanisme du rêve. Chez les mystiques, ces interprétations prennent une forme en quelque sorte enthousiaste, elles sont accompagnées d'émotions spéciales que l'on ne rencontre pas souvent dans les rêves normaux ; cet enthousiasme et, d'une façon générale, cette exaltation émotive paraissent être liés en réalité à l'état spécial où se trouve le sujet, état d'extase ou état plus ou moins analogue à l'extase.

## III

Les visions intellectuelles de la deuxième catégorie, beaucoup plus mystérieuses d'apparence, sont aussi d'interprétation moins facile.

Il est d'abord certain qu'elles ne constituent pas des phénomènes de compréhension véritable, complète. Sans doute, pour celui qui en est favorisé, la vision intellectuelle consiste essentiellement (ou du moins semble consister) dans le fait de *comprendre quelque chose*; mais bien souvent, dès que l'impression s'est dissipée, il ne se rappelle ni comment il a compris, ni ce qu'il a compris : il se souvient seulement d'avoir compris quelque chose de merveilleux, et n'en peut dire davantage; même dans les cas où persiste avec une certaine précision le souvenir de ce qui a été compris, jamais le mystique ne peut fournir la preuve de son intuition en donnant une explication claire et adéquate du problème; ses prétendues explications, quand il tente d'en donner, consistent en métaphores forts obscures, moins claires parfois que ce qu'il aurait pu dire sur le même sujet avant d'avoir reçu des « lumières surnaturelles »; je rappelle enfin que la donnée du problème qu'il croit avoir compris n'avait en réalité, dans certains cas, aucun sens précis.

On peut même douter que la vision intellectuelle doive être, en bonne nomenclature, rangée parmi les phénomènes intellectuels véritables. L'absence (supposée totale) de représentations sensorielles est en contradiction avec tout ce que nous connaissons du fonctionnement normal de l'intelligence dans la réflexion, le raisonnement, la compréhension même des idées abstraites.

En revanche, l'exagération des phénomènes émotifs, leur prédominance manifeste, nous inclinent à penser que c'est parmi les états où prédomine l'exaltation émotive qu'il faut chercher la place de la vision intellectuelle portant sur des vérités abstraites.

En somme, nous sommes *à priori* amenés à penser qu'il peut y avoir dans la « vision intellectelle des vérités abstraites », une manifestation anormale d'un *sentiment intellectuel*, le *sentiment de comprendre*; cette manifestation se produirait exactement comme celles que j'ai déjà étudiées pour le sentiment de reconnaître, de ne pas reconnaître, etc.

Reste à vérifier cette hypothèse par la comparaison de faits plus ou moins analogues.

Pour interpréter un phénomène mental dont on ignore la nature exacte, la méthode la plus rationnelle et la plus féconde ordinairement, consiste à le considérer et à l'étudier dans son milieu même, sans l'isoler des autres faits qui, chez le même sujet ou chez des sujets analogues, peuvent attirer l'attention; en d'autres termes, on doit avant tout chercher à quelle classe psychologique appartient l'état d'esprit au milieu duquel se manifeste le phénomène. Lorsqu'il s'agit, comme ici, de phénomènes mystiques, ces états sont tous plus ou moins voisins de l'extase, et leur étude, extrêmement difficile, ne peut être tentée ainsi, accessoirement; nous ne pourrons donc appliquer la méthode normale que d'une façon approximative, d'une part en déterminant de manière très générale les conditions du phénomène, d'autre part en cherchant quels états sont caractérisés par des phénomènes analogues, mais sans en faire une étude approfondie.

Les émotions d'enthousiasme intellectuel, de facilité des opérations mentales, d'euphorie en général, paraissent accompagner constamment la vision intellectuelle des vérités abstraites; or, ces mêmes émotions apparaissent très nettement dans certains rêves et dans certains sommeils toxiques sans être amenés aucunement par un mécanisme logique. Il serait intéressant de savoir si elles ne peuvent s'accompagner alors de phénomènes de compréhension, ou plutôt de pseudo-compréhension analogues à la vision intellectuelle.

Il est même, en outre des simples dormeurs et des intoxiqués, une troisième catégorie de sujets chez lesquels on rencontre, à de rares intervalles, il est vrai, des états émotifs comparables plus ou moins à ceux des mystiques; ce sont les psychasthéniques si remarquablement observés et analysés par M. Pierre Janet; il y aurait certainement lieu de mettre en parallèle les « visions intellectuelles » elles-mêmes, avec

les « émotions sublimes » généralement accompagnées d'un très remarquable « sentiment de facilité des opérations mentales », mais on n'a encore que fort peu d'observations précises portant sur ces curieux stigmates psychasthéniques, malheureusement très fugaces, et je crois qu'il est encore impossible d'en faire la théorie. Aussi me limiterai-je à l'examen des deux premières catégories de faits.

Il semble que de tous les « poisons de l'intelligence » actuellement connus, le protoxyde d'azote soit celui sous l'influence duquel ces émotions plus ou moins « sublimes » se rencontrent le plus fréquemment; malheureusement, les effets de ce gaz réputé « hilarant », bien connus au point de vue physiologique et au point de vue de l'anesthésie qu'il peut produire, ont été bien plutôt étudiés par les dentistes que par les psychologues, si bien que parmi les expériences que l'on peut citer, les plus caractéristiques sont peut-être encore les vieilles tentatives un peu maladroites de l'inventeur, Humphry Davy; Davy, dans les séries d'expériences qu'il réalisa, était poussé non seulement par la curiosité scientifique, mais par la recherche du plaisir extrêmement intense (cf. 1800, p. 162) que lui procurait d'ordinaire l'inhalation du protoxyde d'azote : « Quelquefois, dit-il, j'éprouvais la sensation d'une intoxication intense accompagnée seulement d'un plaisir assez médiocre; d'autres fois, c'étaient des *émotions sublimes*, liées à des idées extrêmement vives ... » (p. 492); c'est à dessein que je souligne *émotions sublimes*, cette expression n'étant nullement employée ici par hasard, mais traduisant aussi exactement que possible les sentiments éprouvés : « C'est donner, quoique bien faiblement, une idée de ces sentiments, dit un peu plus loin le même expérimentateur, que dire qu'ils ressemblent à ceux que fait naître la représention d'une *scène héroïque* au théâtre, ou la lecture d'un passage de *poésie sublime*, quand les circonstances contribuent à éveiller les plus délicates sympathies de l'âme » (p. 500).

A plusieurs reprises d'ailleurs, il insiste sur le caractère

« intellectuel » plutôt que « sensuel » des jouissances qu'il se procurait ainsi, et aussi sur le caractère intellectuel des préoccupations qui l'assaillaient quand il était sous l'influence du gaz : « Le 27 novembre, immédiatement après mon retour, étant fatigué par un long voyage, je respirai neuf *quarts* de protoxyde d'azote, après une privation de 33 jours... après les six ou sept premières inspirations, je commençai graduellement à perdre la perception du monde extérieur et mon esprit fut traversé par un rapide et intense souvenir d'expériences antérieures, de sorte que je m'écriai : « Quelle singulière association d'idées! »

Enfin, on retrouve dans un des récits de Davy les mêmes émotions « sublimes » auxquelles je faisais allusion ci-dessus, accompagnées cette fois très nettement par le sentiment d'une sorte d'élargissement de l'intelligence permettant de comprendre des choses incompréhensibles jusqu'alors, le « sentiment de faire des découvertes » : « Je sortis de la boîte, après y être resté exactement une heure et un quart. Un moment après, je commençai à respirer vingt *quarts* de protoxyde d'azote non mélangé d'air, un frémissement s'étendant de la poitrine aux extrémités se produisit presqu'immédiatement, j'eus une très agréable impression d'*extension* dans tous les membres; mes perceptions visuelles étaient éblouissantes et semblaient agrandies. J'entendais distinctement tous les bruits qui se produisaient dans la chambre, et je me rendais parfaitement bien compte de ma situation (p. 487). Par degrés, en même temps que les sensations agréables augmentaient, je perdais toute relation avec le monde extérieur, des séries de vives images visuelles traversaient rapidement mon esprit et étaient liées avec des mots de telle manière qu'elles produisaient des perceptions entièrement nouvelles. Je me trouvais vivre en un monde d'idées nouvellement liées et nouvellement modifiées, j'édifiais des théories; je m'imaginais que je faisais des découvertes. Lorsque je fus éveillé de cette transe à demi délirante par le docteur Kinglake me retirant le sac de la bouche,

le courroux et l'insolence furent les premiers sentiments que j'éprouvai à la vue des personnes qui m'entouraient. Mes émotions étaient enthousiastes et sublimes; pendant une minute je marchai autour de la chambre, sans prêter aucune attention à ce qu'on me disait. Lorsque je retrouvai mon ancien état d'esprit, j'éprouvai le désir de communiquer les découvertes que j'avais faites pendant mon expérience. Je m'efforçai de me rappeler les idées : elles étaient faibles et indistinctes; cependant une série de locutions se présenta à mon esprit, et, vaticinant avec la plus intense conviction, je m'écriai en m'adressant au docteur Kinglake : « Rien n'existe que des pensées! L'Univers se compose d'impressions, d'idées, de plaisirs et de peines. »

Il est sans doute peu de personnes à qui il ne soit arrivé d'éprouver en rêve des sentiments de jouissance intellectuelle plus ou moins vive ; le plus souvent, ces émotions semblent liées à la conviction d'avoir composé une œuvre intéressante ou résolu quelque problème philosophique, mathématique, ou autre : « Les perceptions des songes, écrivait Renan dans ses *Carnets de jeunesse*, ont souvent un air logique fort trompeur : j'ai cru par exemple y trouver souvent des démonstrations de mathématiques, des solutions de problèmes ou des idées nouvelles que je m'arrêtais pour reproduire quand je serais réveillé, puis, éveillé, impossible de me rappeler autre chose que le sujet sur lequel elles roulaient, mais la série logique était nulle » (1906, p. 196). « Si les écrivains et les poètes, dit Hervey de Saint-Denis (1867, pp. 334-335) parvenaient par un effort de mémoire, à reconstruire littéralement ces inspirations de leur sommeil, dont ils étaient si enthousiasmés, je suis persuadé que leur déception serait complète, du moins dans le plus grand nombre des cas. C'est là un point à l'égard duquel je me suis formé une opinion assez arrêtée. » Quelquefois, dans ces cas, l'illusion porte sur le plus ou moins de valeur de l'œuvre accomplie, mais quelquefois aussi, tout est pour ainsi dire illusoire dans le phénomène : l'œuvre est non seulement

médiocre ou insuffisante, mais nulle ; le dormeur par exemple croit avoir résolu un certain *problème*, alors qu'en réalité ce prétendu problème ne présentait aucune espèce de sens ; il croit avoir compris quelque chose, et, en réalité il n'a rien compris du tout : *il n'y avait rien à comprendre.*

Parfois, le dormeur a le sentiment, non qu'il a compris, mais qu'il *va* comprendre, sans savoir toutefois quel genre de donnée il comprendra. Un « savant » cité par Hervey de Saint-Denis raconte qu'il entendit en rêve une voix lui annonçant qu'il allait connaître un grand secret ; et il poursuit ainsi : « Je me crus transporté dans une sorte de temple sombre, immense, silencieux. Une irrésistible curiosité mêlée d'épouvante m'attira vers un autel de forme antique, le seul point éclairé dans cette solitude mystérieuse. Une émotion indicible m'avertissait que j'allais assister à quelque chose d'inouï. J'aperçus alors une sorte d'embryon, moitié noir et moitié blanc, s'agitant dans une enveloppe à demi transparente, qu'il cherchait à rompre et qui avait la forme d'un œuf. Je mis la main sur cette enveloppe en mouvement. Il en sortit un enfant. C'était une parabole, pensai-je, et je me sentis inspiré, et mes lèvres se mirent à prononcer d'elles-mêmes (quelqu'esprit supérieur me paraissant prophétiser par ma propre bouche) toute une série d'axiomes et de sentences en vers qui me remplissaient d'étonnement et d'enthousiasme ; car j'avais la persuasion que je devais y découvrir un sens très important dont la dernière strophe me donnerait la clef. Toutefois, je sentais aussi que j'oubliais ces révélations à mesure qu'elles m'étaient faites, et j'en ressentais un vif chagrin » (1867, p. 344).

Pour comprendre le mécanisme de semblables illusions, il ne faut pas perdre de vue que toute opération intellectuelle présente, au point de la psychologie descriptive, deux faces : la face proprement intellectuelle, ou logique, et une face émotionnelle caractérisée par le sentiment intellectuel s'attachant constamment à l'opération en question, avertissant en quelque sorte le sujet qu'elle se fait ou a été faite. Un sen-

timent intellectuel est un état affectif spécifique lié à une certaine catégorie d'opérations intellectuelles; la reconnaissance des souvenirs, l'attention, le doute réfléchi, l'intelligence des raisonnements ou des idées, s'accompagnent normalement de sentiments de ce genre. Pour ce qui est de la compréhension, il est évident que les deux faces de ce phénomène intellectuel sont, d'une part, le fait de comprendre, et, d'autre part, le sentiment de comprendre, ou d'avoir compris.

Ceci posé, les illusions qui nous occupent s'expliqueront pour ainsi dire d'elles-mêmes, si l'on admet que, par une sorte de dissociation anormale, le sentiment de comprendre puisse apparaître sans que « le fait de comprendre » se soit produit et l'ait pour ainsi dire amené; or, cette hypothèse n'est ni gratuite, ni exclusivement applicable au cas présent : un certain nombre d'autres illusions déjà ont été expliquées par le même mécanisme. C'est ainsi que j'ai décrit à plusieurs reprises l'apparition d'un indéfinissable sentiment d'étrangeté du monde extérieur, se produisant chez certains sujets sans aucune raison logique; j'ai montré que la base en était une sorte d'émotion intellectuelle venant colorer l'ensemble des perceptions à un moment donné, de telle sorte que le sujet se trouve avoir, dans un milieu connu ou familier, le même ton émotif fait de surprise légère, parfois même d'un peu d'angoisse, habituellement lié pour lui d'une façon exclusive à la perception d'un ensemble « jamais vu ». J'ai décrit également le sentiment de « jamais vu » apparaissant de la même manière [1898, et 20 août 1900].

Plusieurs de ces *sentiments intellectuels* semblent assez voisins de certaines émotions pénibles, de certaines formes d'angoisse légère, tel par exemple, le sentiment de « non reconnaissance » cité plus haut; pour ce qui est au contraire du sentiment de comprendre, il semble très voisin des émotions euphoriques d'enthousiasme, de facilité des opérations intellectuelles etc., peut-être même pourrait-on le considérer comme une forme un peu particulière de ces émo-

tions. En tous cas, il tend à apparaître comme elles et avec elles, sans causes logiques, dans quelques états spéciaux, par exemple sous l'influence de certains toxiques, et dans des états voisins de l'extase.

## IV

Les visions intellectuelles de la troisième catégorie, visions de personnages qui, tout en ne tombant pas sous les sens, accompagnent le sujet pendant un temps plus ou moins long, sont certainement plus étranges encore que les précédentes, et, à première vue, plus difficiles à expliquer; cependant, ici encore, nous serons aidés par ce fait que l'on a parfois signalé, ailleurs que chez les mystiques proprement dits, des phénomènes ressemblant singulièrement à ces « visions ». M. William James en cite plusieurs exemples, et moi-même, j'en ai recueilli quelques-uns.

Déjà, dans les « Principles of Psychology », on lisait un passage qui semblait au moins une allusion à ces étranges apparitions : « D'après ceux qui les ont éprouvés, disait M. William James, ces phénomènes paraissent constituer un état d'esprit extrêmement défini et déterminé, lié à une croyance en la réalité de son objet tout aussi forte que la pourrait donner une sensation directe; et pourtant aucune sensation ne paraît y être impliquée; quelquefois la personne que l'on croit sentir ainsi à proximité est une personne connue, morte ou vivante, quelquefois elle est inconnue; quelquefois on a le sentiment très défini de son attitude, de sa situation, et même des paroles qu'elle voudrait prononcer, quoiqu'on ne les entende pas » [1891, II, p. 322].

Les cas rapportés par M. William James peuvent être répartis dans trois catégories : d'abord les cas purs de toute hallucination, et même, semble-t-il, de toute représentation des sens externes; en deuxième lieu, les cas où le sentiment de présence s'accompagne d'hallucinations, et, en troisième

lieu ceux où il s'accompagne de représentations (notamment de représentations visuelles) non hallucinatoires.

Voici quelques exemples de la première catégorie :

« Un de mes amis, dit William James (1903, p. 59), une des intelligences les plus pénétrantes que je connaisse, a eu plusieurs expériences de ce genre, et voici ce qu'il écrit, en réponse à mes questions : « J'ai, durant ces dernières années, « plusieurs fois éprouvé l'impression dite *conscience d'une* « *présence* (consciousness of a presence). Les faits auxquels « je fais allusion sont nettement différents d'une autre sorte « de phénomène que j'ai fréquemment observé aussi et que « nombre de personnes, je crois, appelleraient aussi *cons-* « *cience d'une présence* : la différence entre les deux sortes « d'expériences est aussi grande qu'entre sentir une légère « chaleur venant on ne sait d'où, et se trouver au milieu d'un « incendie, en pleine possession de ses sens. Ce fut vers sep- « tembre 1884 que pour la première fois j'observai le phéno- « mène. La nuit précédente j'avais eu, après m'être couché « dans ma chambre au collège une hallucination tactile très « nette : je m'étais senti saisi par le bras, si bien que je m'é- « tais levé, parcourant la chambre à la recherche de l'intrus; « le sentiment de présence proprement dit apparut le lende- « main : lorsque je fus dans mon lit et que j'eus éteint la « bougie, je restai éveillé un moment, pensant aux faits de la « nuit précédente, lorsque soudain je *sentis* quelque chose « entrer dans ma chambre et s'arrêter près de mon lit; cela « resta seulement une minute ou deux; je n'en eus connais- « sance par aucun sens ordinaire, et cependant une « sensa- « tion » horriblement désagréable y était liée. Cela émut « dans les racines de mon être quelque chose de plus que « n'aurait fait aucune perception extérieure; l'impression « (feeling) avait quelque chose de la qualité d'une douleur « vitale très intense et déchirante s'étendant surtout au ni- « veau de la poitrine, mais dans l'intérieur de l'organisme, « et cependant l'impression (feeling) était moins de la *dou-* « *leur* (pain) que de l'horreur (abhorrence). Quoi qu'il en soit,

« quelque chose était présent avec moi, et j'en connaissais « la présence beaucoup plus sûrement que je n'ai jamais « connu la présence d'aucune personne vivante, en chair et « en os. J'eus conscience de son départ comme j'avais eu « conscience de son arrivée : un courant presqu'instantané « passa à travers la porte, et l' « horrible sensation » dispa- « rut.

« La troisième nuit, lorsque je me retirai, mon esprit était « absorbé par les leçons que je préparais alors, et il l'était « encore, lorsque j'observai la présence actuelle (mais non « la *venue*) de la chose qui avait été là la nuit précédente, et « de « l'horrible sensation ». Je concentrai alors tous mes « efforts pour commander à la « chose », si elle était mauvaise « de s'en aller, si elle n'était pas mauvaise de me dire qui ou « quoi elle était, et, si elle ne pouvait pas s'expliquer elle- « même, de s'en aller, et que je la forcerais à s'en aller. Cela « s'en alla comme la nuit précédente, et mon corps revint « bientôt comme à l'état normal.

« En deux autres occasions de ma vie, j'eus exactement « la même « horrible sensation ». Une fois elle dura un plein « quart d'heure. Dans ces trois cas, la certitude qu'il y avait « dans l'espace extérieur *quelque chose* fut indiciblement « plus intense que la vulgaire certitude d'être en compagnie « (certainty of companionship) lorsque nous sommes auprès « d'une personne vivante ordinaire. Le « quelque chose » « semblait être près de moi et beaucoup plus réel qu'aucune « perception ordinaire. Quoique je le sentisse semblable à « moi, pour ainsi dire, c'est-à-dire fini, petit et malheureux, « je ne reconnus en lui aucun être particulier ni aucune « personne ».

La netteté de la localisation spatiale malgré l'absence de perceptions apparaît plus clairement encore dans l'observation suivante, également rapportée par James (1891, II, pp. 323-324). C'est le cas d'un certain M. P., observateur « exceptionnellement intelligent » mais *complètement aveugle* :

« M. P. a toujours été sujet à des illusions et impressions singulières de diverses sortes... il avait à Boston, Beacon Street, une salle de musique où il avait l'habitude de travailler d'une façon sérieuse et prolongée avec peu d'interruptions. Pendant toute une saison il lui arriva très fréquemment, étant en plein travail, de sentir un courant d'air froid sur la figure, accompagné d'une sensation de fourmillement à la racine des cheveux lorsqu'il se détournait du piano, et une figure qu'il savait être morte se faufilait sous la fente de la porte, s'aplatissant pour passer et se gonflant de nouveau pour prendre une forme humaine. C'était un homme d'âge moyen et il se traînait sur les genoux et les mains sur le tapis, mais avec la tête renversée, jusqu'à ce qu'il eût atteint le sopha où il s'étendait. Il demeurait quelques instants, mais s'évanouissait toujours si M. P. parlait ou faisait un mouvement accentué. Ce qu'il y avait de plus curieux c'était la fréquente répétition du phénomène; il pouvait l'attendre tous les jours entre deux et quatre heures, il était toujours annoncé par le même souffle froid, et c'était invariablement la même figure, faisant les mêmes mouvements. Dans la suite, il attribua le phénomène à l'usage de thé fort : il avait l'habitude de prendre pour son goûter du thé froid, ce qui le stimulait toujours; lorsqu'il eut abandonné cette pratique il ne fut plus jamais visité par l'apparition en question, ni par aucune autre. Toutefois, même en admettant (ce qui paraît incontestable) qu'il y ait eu là une illusion des nerfs, surmenés d'abord, puis excités par le stimulant, il reste un point tout à fait inexplicable et qui m'intéresse extrêmement : M. P ne possède aucun souvenir, ni aucune conception de quoi que ce soit de visuel ; il lui est impossible de se faire la moindre idée de ce que nous entendons par lumière en couleur, et par suite, il n'a aucune connaissance des objets que l'on ne peut ni entendre ni toucher, quoique le toucher et l'ouïe soient chez lui assez affinés pour faire illusion sur ce point aux autres personnes ; lorsqu'il reconnaît, par des moyens qui paraissent mystérieux aux autres, la présence d'une per-

sonne ou d'un objet, il peut toujours expliquer cette divination naturellement et légitimement par la perception de légers bruits que lui seul peut entendre ou par des différences dans la pression atmosphérique que perçoit seul son toucher aiguisé. Mais, pour ce qui est de l'apparition en question, et uniquement pendant le temps que dure le phénomène, il avait connaissance de sa présence, de sa position et de son aspect sans qu'intervînt l'un ou l'autre de ces moyens; la « forme » ne produisait jamais le moindre bruit, et restait toujours éloignée de plusieurs pas, et cependant P. savait que c'était un homme, qu'il se mouvait, et il savait dans quelle direction.

« J'ai, ajoute William James, vérifié par un examen direct de M. P. que le phénomène ne pouvait impliquer rien qui ressemblât à une image visuelle. » Ce sujet d'ailleurs, d'une façon générale, était « dépourvu d'imagerie visuelle interne, ne pouvait se représenter les lumières et les couleurs, et reste convaincu que les autres sens, ouïe etc., ne jouaient aucun rôle dans cette illusion ».

Dans le premier des deux exemples qu'on vient de lire, le phénomène s'accompagnait d'angoisse, dans le second, il ne semble pas que le sujet se sentît bien à l'aise non plus; mais cette coïncidence d'une émotion désagréable n'est nullement constante : le premier correspondant racontait à William James avoir, en plusieurs autres occasions, éprouvé le sentiment de présence avec tout autant de soudaineté et d'intensité, quoiqu'il fût plein de dispositions joyeuses, et avoir ressenti en même temps une émotion d'ineffable bonheur qu'il exprime en ces termes : « Ce n'était pas seulement le sentiment d'une présence : tout se confondait dans une impression de bonheur central (*sic*), dans un frémissement d'ineffable bien ; ce n'était non plus ni vague, ni semblable aux effets émotionnels d'un poème, d'une scène, d'un parfum ou d'une harmonie musicale, mais c'était la connaissance certaine qu'il y avait près de moi une sorte de personnalité puissante : et après son départ, le souvenir que j'en gardai

demeura pour moi comme l'unique perception de réalité. Toute autre chose peut être un rêve, mais cela non ».

Deux points me paraissent particulièrement remarquables dans cette observation : le premier, c'est ce sentiment d'ineffable bonheur qui rappelle assez exactement ce que décrivent les mystiques ; le second, c'est que l'être dont la présence est « sentie », si indéterminé soit-il à certains points de vue, a néanmoins une sorte de caractéristique psychologique : c'est un être grandiose et puissant.

J'ai recueilli la description de phénomènes assez analogues observés chez une malade présentant d'ailleurs une foule d'autres anomalies psychiques formant un ensemble extrêmement complexe ; c'était une jeune fille intelligente, mais sans culture, et voici comment elle s'exprimait : « Lorsque j'ai parlé à des personnes, il me semble que leur esprit me suit. — Que voulez-vous dire ? — Que si j'ai parlé avec elles, alors je les sens près de moi. — Si vous leur avez parlé comment ? Si vous avez parlé à qui ? — Si j'ai parlé avec des amis, ou avec des personnes... n'importe quelle conversation... D'ailleurs, il me semble toujours qu'un esprit me suit, et c'est alors que je fais des prières. — Quel esprit vous suit ainsi ? — Il me semble que ce sont des mauvais esprits. Quand ça me poursuivait comme ça, il me semblait que j'étais ensorcelée ». L'interprétation, proposée en quelque sorte, par cette malade, tendant à attribuer au diable ce phénomène qu'elle ne comprend pas, n'a pour nous ici aucune importance. La seule chose qui nous intéresse, c'est quelle se sent suivie par un personnage invisible, ayant, à son avis tous les caractères d'un esprit. Je dis qu'elle se *sent* suivie, car, très certainement, d'après l'interrogatoire très serré que je lui ai fait subir, il s'agit bien ici, non d'une conviction délirante, mais, tout comme dans les cas de William James, d'une *impression* spéciale : la malade ne délirait pas le moins du monde, ni sur ce point, ni sur aucun autre. Dans ce cas en outre, comme dans ceux qu'a rapportés William James, il n'y a ni hallucination visuelle, ni hallucination auditive ni même représen-

tation sensorielle méritant d'être signalée : la malade, néanmoins, pour rendre son récit plus clair, pour exprimer le moins mal possible ce phénomène indescriptible, emploie des expressions semblant trahir des représentation visuelles spéciales accompagnant le phénomène principal; ainsi, par exemple : « C'était comme une ombre noire qui allait me tomber sur le dos », dit la malade. — Vous l'avez donc vue, lui dis-je, vous avez donc vu quelque chose ? — Je n'ai rien vu, répond-elle, mais il me semblait qu'il y avait une ombre noire ». Elle ajoute d'ailleurs que, s'il y avait eu quelque chose de visible, elle-même ne l'aurait pu voir, puisque cela se passait derrière son dos ; les mots « ombre noire » n'impliquent donc pas qu'il y ait eu un phénomène visuel, de quelque nature que ce soit. De telles expressions, prises en somme dans un sens *symbolique*, sont employées uniquement pour faciter l'exposition de faits psychologiques inexplicables et indescriptibles : on ne saurait mieux les comparer qu'aux expressions analogues employées par certains aveugles-nés éduqués ; ces infirmes, en général, et Elen Keller elle-même aveugle-sourde-muette de naissance, parlent fréquemment dans leurs compositions littéraires de vertes prairies, de papillons « diaprés de mille couleurs », ou de resplendissants couchers de soleil ; ce n'est pas pur psittacisme : ces termes correspondent pour eux à certaines émotions déterminées ou à certaines perceptions confuses ; ils ont une valeur symbolique.

Ce qui montre le mieux que, dans les descriptions relatives au sentiment de présence, les expressions semblant traduire des phénomènes visuels peuvent n'avoir qu'une valeur symbolique aussi, c'est qu'on les trouve employées par l'aveugle même dont William James a rapporté l'observation : dépourvue de toute imagerie visuelle, il n'en *savait* pas moins que l'être dont il sentait la présence « portait toute sa barbe qui, ainsi que ses cheveux épais et bouclés, était partiellement grise ; il le savait aussi vêtu d'un complet *poivre et sel* ; ces détails étaient invariables, et chaque fois parfaitement clairs. Si l'on demande à M. P. comment il les

percevait, il répond qu'il ne le saurait dire, mais qu'il en avait connaissance avec assez de force et de clarté pour que son opinion là-dessus fût inébranlable. »

Il est pourtant des cas où le sentiment de présence est associé à des hallucinations visuelles. Une autre personne citée par William James eut l'impression qu'un individu se trouvait placé derrière son fauteuil, dans une position telle qu'elle ne pouvait pas le voir, puis, tournant ses regards de ce côté, elle aperçut derrière la table deux jambes, à l'endroit où se localisait pour elle la « présence » en question ; il y avait en somme à la fois et comme superposés, sentiment de présence et hallucination visuelle, l'hallucination ayant été, semble-t-il, amenée par le sentiment de présence. J'ai jadis (22 avril 1897) étudié une malade sujette à une impression bizarre que j'avais qualifiée d'*impression de dédoublement*; à certains moments, elle se sentait double : étant occupée, par exemple, à faire le ménage, il lui semblait tout à coup n'être plus là ou réellement se trouvait son corps ; elle était *en face*, en face d'elle-même, disait-elle. Elle éprouva cette impression de dédoublement dix ou douze fois peut-être, une seule fois l'impression fut accompagnée par une hallucination visuelle, c'est-à-dire que la malade en même temps *se vit* devant elle-même, comme si elle se fût trouvée en face d'une glace ; très certainement dans ce cas, l'impression de dédoublement était la cause immédiate qui avait entraîné l'hallucination visuelle ; rien ne me paraît s'opposer à ce que, de la même façon, le sentiment de présence amène par association une image visuelle hallucinatoire.

Il semble qu'il soit à peu près impossible de se représenter de telles apparitions abstraites si l'on n'en a pas quelqu'expérience personnelle : aussi, l'interprétation psychologique de ces singuliers phénomènes paraît à première vue extrêmement difficile. Je crois néanmoins qu'il n'est pas impossible d'en faire l'analyse, de les décomposer en un certain nombre de phénomènes plus simples, dont chacun peut facilement rentrer dans une catégorie connue.

Tout d'abord, il est bien certain qu'il ne s'agit pas là d'hallucinations, au sens où l'entendent habituellement les psychologues et les médecins; évidemment, on pourrait élargir le sens du mot hallucination jusqu'à y faire rentrer de tels phénomènes, mais ce serait à mon avis une faute de méthode, et nous n'en serions d'ailleurs pas plus avancés, quant à l'interprétation proprement dite. On n'a le droit de parler d'hallucinations que lorsqu'on se trouve en présence de représentations analogues à celles qui caractérisent la perception vraie; or, le phénomène que nous étudions paraît caractérisé précisément par l'absence de représentations des sens externes, par l'absence de perceptions nettes, vraies ou fausses.

William James cependant, dans ses « Principes de psychologie » avait placé l'observation de M. P. en note à la fin du chapitre consacré à la *perception du réel* (c. XXI). « Mon attention, disait-il, a été récemment attirée par une série de faits que je ne sais guère comment traiter, aussi en dirai-je un mot dans cette note. Il s'agit d'un type d'expériences qui a fréquemment trouvé place parmi les réponses affirmatives faites au « recensement des hallucinations » et qui est généralement décrit comme un « sentiment de présence »... et William James termine sa note en disant que le phénomène en question lui paraît devoir être considéré comme une « conception à laquelle est attaché le sentiment de *réalité présente*, mais sous une forme telle qu'il ne peut être rangé facilement sous aucune rubrique du présent travail (T. II, ch. XXI, p. 321). Le même auteur, dans son ouvrage sur l' « Expérience religieuse » laisse voir moins d'embarras, il qualifie simplement le phénomène en question d'hallucination incomplète, et le paragraphe qu'il y consacre commence ainsi : « Les plus curieuses preuves qu'il y ait touchant l'existence d'un sentiment indifférencié de réalité, sont celles qui ressortent des cas d'hallucinations; il est des hallucinations imparfaitement développées : la personne affectée sent alors une présence, etc. (pp. 58 et 59).

Divers phénomènes ont été ainsi qualifiés d'hallucinations incomplètes ; les plus connus sont ceux que l'on appelle également pseudo-hallucinations de Kandinski. Je ne crois guère à l'existence de ces prétendues pseudo-hallucinations ; les phénomènes décrits sous ce titre me paraissent être tantôt des hallucinations véritables et complètes, tantôt des représentations n'ayant rien d'hallucinatoire ; mais, admit-on même la spécificité des hallucinations de Kandinski, ni les phénomènes décrits par William James, ni les visions intellectuelles des mystiques ne leur ressemblent. L'hallucination de Kandinski serait une hallucination dans laquelle le malade voit devant lui un objet ou un personnage qu'il peut décrire, mais qu'il sait ne pas exister réellement ; il prend ce qu'il voit ainsi pour une sorte de fantasmagorie ; bref, ce seraient des hallucinations n'ayant pas la commune apparence de parfaite réalité objective. Or, dans les cas étudiés ici, nous remarquons exactement l'inverse : les phénomènes de représentation font défaut ou sont accessoires, alors que la conviction d'une présence réelle et objective tend à se produire avec une extrême intensité, plus fortement même qu'en présence d'objets matériels ; appeler pseudo-hallucinations de tels phénomènes, serait donc s'exposer à des confusions graves.

D'autre part, on ferait preuve de grande légèreté en ne voulant voir dans les visions intellectuelles rien autre que la croyance ferme à la présence d'un certain personnage surnaturel. Tout chrétien croit à l'omniprésence de Dieu, tout catholique à l'existence d'un ange gardien l'accompagnant sans cesse ; mais si fermes que soient leurs convictions, elles n'ont pas de lien direct avec le sentiment de présence : tous ceux qui l'ont éprouvé insistent bien sur ce point, qu'il renferme quelque chose de plus qu'une croyance banale, implicite ou exprimée, et d'ailleurs, s'il en était autrement, ils n'auraient guère pu présenter ce phénomène comme incompréhensible et ineffable. La volonté, en outre est sans influence sur lui ; la présence est sentie sans avoir été le

moins du monde désirée ou prévue, puis disparaît sans qu'on ait rien fait pour en chasser l'idée. Ces visions intellectuelles ne sont en rien comparables à une sorte de familiarité qui souvent s'établit entre la personne pieuse et l'être surnaturel avec lequel elle vit sans cesse par la pensée : « Ce n'est pas, dit Terese de Ahumada, comme une présence de Dieu qui se fait souvent sentir, surtout à ceux qui sont favorisés de l'oraison d'union et de quiétude ; l'âme ne se met pas plus tôt à faire oraison, qu'elle trouve, semble-t-il, à qui parler ; elle comprend qu'on l'écoute, par les effets intérieurs de la grâce qu'elle ressent, par un ardent amour, une foi vive, de fermes résolutions et une grande tendresse spirituelle. C'est une grande grâce de Dieu, et ceux qui la reçoivent la doivent extrêmement estimer parce que c'est une oraison très élevée ; mais ce n'est pas une vision ; les effets seuls indiquent la présence de Dieu, c'est une voie par laquelle il se fait sentir à l'âme. Mais dans la vision dont je parle, on voit clairement que Jésus-Christ, fils de la Vierge, est là. Dans cette manière d'oraison [ci-dessus mentionnée] certaines influences de la Divinité se rendent sensibles ; ici, outre ces influences, notre âme voit que la Sainte Humanité Notre-Seigneur nous accompagne et qu'elle a la volonté de nous favoriser de ses grâces » (*Vie*, c. XXVII. p. 82. col. 1).

Une assez étrange particularité, qui paraît ne faire jamais défaut, exclut d'ailleurs complètement l'hypothèse d'un phénomène banal de simple croyance : c'est la localisation spatiale ; nous avons vu que chez Terese de Ahumada, la « présence » se manifestait tantôt à gauche et tantôt à droite, selon le personnage, et chez A. R. I., toujours à droite ; elle peut se manifester aussi bien en avant ou en arrière, mais il semble qu'il n'y ait jamais sur ce point de doutes ou d'hésitation dans l'esprit du sujet.

Je ne connais que deux tentatives d'interprétation scientifique de la vision intellectuelle sous sa troisième forme : l'une, très sommaire, a été proposée par Henri de Varigny, et l'autre, très obscure, par William James.

Henri de Varigny, dans la *Revue scientifique* du 2 août 1884, donna un compte rendu assez détaillé du mémoire célèbre du Père Hahn intitulé : « Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse », compte rendu assez favorable, mais où, bien entendu, le savant vulgarisateur se refuse à admettre avec le Père Hahn que les visions et paroles dites intellectuelles soient inexplicables scientifiquement, et méritent d'être rangées parmi les phénomènes « surnaturels » ; ils ne paraissent d'ailleurs pas l'embarrasser outre mesure, et voici ce qu'il dit de la vision intellectuelle :

« Thérèse semble avoir éprouvé dans cette circonstance et dans d'autres analogues, un sentiment — je ne dis pas une sensation, puisqu'aucun sens ne paraît avoir éprouvé d'hallucination, sauf l'ouïe à de certains moments — un sentiment d'environnement, tel qu'on en peut éprouver, lorsque l'esprit est profondément absorbé par un sujet quelconque, lorsqu'on s'abandonne à une méditation intense. Il a fait abstraction du corps qui n'est plus perçu, et l'esprit se sent nager pour ainsi dire dans la pensée qui l'occupe » (p. 140).

Cette explication, outre qu'elle n'est pas claire, est fausse en tous points. Le phénomène même n'est pas exactement décrit : « L'esprit, dit Varigny, se sent nager, pour ainsi dire, dans la pensée qui l'occupe. » Une telle impression n'a rien à voir avec la vision intellectuelle, surtout sous la forme qui consiste en un sentiment de présence. Quant au « sentiment d'environnement », j'avoue ne pas bien comprendre ce que M. de Varigny entend par là : Terese de Ahumada nulle part ne parle d'environnement, elle se sent accompagnée, mais non entourée, puisque le personnage dont elle sent la présence se présente comme parfaitement localisé en un point précis de l'espace.

W. James affirme, à propos des faits qu'il a observés, qu'ils « paraissent prouver suffisamment l'existence dans notre machinerie mentale d'un *sentiment de réalité présente* plus

diffus et plus général que celui que nous donnent nos sens spéciaux. Ce serait pour les psychologues un joli problème que de rechercher le siège organique d'un tel sentiment: rien ne serait plus naturel que de le supposer en relation avec le sens musculaire, avec le sentiment que nos muscles s'innervent pour l'action. Tout ce qui aura ainsi innervé nôtre activité ou « fait frémir notre chair » (made our flesh creep) — ce sont nos sens le plus souvent — pourra nous apparaître comme réel et présent, fût-ce même une idée abstraite (1903, p. 63).

Il semble assez étrange au premier abord de voir le savant professeur de Harvard renvoyer aux psychologues le problème dont la solution l'embarrase; on s'en étonne moins lorsqu'on s'est rendu compte, après examen attentif, que l'ouvrage de W. James, par bien des côtés, ressemble plus à un traité d'apologétique nouveau jeu qu'à un ouvrage de psychologie scientifique. En elle-même, l'explication qu'il propose, ou plus exactement qu'il suggère, est loin d'être claire; voici comment, à mon avis, on pourrait la comprendre; on pourrait admettre que la différence entre les représentations hallucinatoires et non hallucinatoires est une différence en quelque sorte motrice, kinesthésique: les représentations non hallucinatoires ne seraient pas accompagnées de certains mouvements d'adaptation sensorielle accompagnant habituellement la perception vraie, normale, et, dans une certaine mesure aussi, les présentations hallucinatoires. On pourrait se demander si W. James n'a pas eu confusément l'idée que le sentiment de présence était constitué par une sorte d'hallucination, privée de tout élément représentatif et réduite, soit aux mouvements d'adaption sensorielle soit à la représention de ces mouvements: il se produirait, dans la vision intellectuelle une orientation spéciale de notre organisme semblable à celle qui se produit lorsque nous percevons un objet réel. Je doute cependant que telle ait été la pensée de W. James, car nulle part dans ses ouvrages je n'ai trouvé d'allusion à une différence de ce genre entre la simple repré-

sentation et l'hallucination. D'ailleurs, rien n'est moins vraisemblable que l'apparition d'hallucinations ainsi tronquées, réduites à ce qui semble n'être que l'accessoire ; cette hypothèse en outre n'expliquerait pas certains caractères remarquables du phénomène : pourquoi notamment l'idée qui se présente à l'esprit du sujet est-elle celle d'une *personne* à laquelle il prête même un caractère moral plus ou moins bien terminé?

Employer la méthode normale pour déterminer la véritable nature de ces visions intellectuelles de personnages, ce serait étudier d'abord les conditions au milieu desquelles elles se produisent, les états spéciaux qu'elles semblent caractériser. Malheureusement il nous est impossible de procéder ainsi : nous ne savons en somme rien de précis sur l'état mental général des sujets dont nous lisons les observations dans William James, et notre ignorance est égale pour un grand nombre de mystiques. Cependant, nous devons noter que les deux personnes chez lesquelles j'ai observé le sentiment de présence ou des phénomènes analogues étaient l'une et l'autre hystériques, que Terese de Ahumada était également hystérique : cette coïncidence peut fournir, sinon des arguments et des preuves, du moins des indications relatives à la direction dans laquelle il convient de chercher.

Le caractère le plus remarquable de l'état mental hystérique, le caractère essentiel peut-être, c'est la tendance non pas, ainsi qu'on l'a dit, au dédoublement de la personnalité, mais, d'une façon plus générale, aux actes automatiques dont le dédoublement de la personnalité n'est que l'expression la plus frappante et la plus parfaite ; cette tendance se manifeste fréquemment sous forme de troubles de la volonté, c'est elle qui produit notamment le besoin de direction, si marqué chez les hystériques. Un autre caractère, plus manifeste peut-être, quoique moins fondamental, c'est l'excessive émotivité de ces malades, et surtout l'extrême vivacité de certains souvenirs émotifs qui, chez eux, atteignent et dépassent les émotions premières ; nous nous trouvons donc

amenés à chercher du côté des troubles de la volonté et des troubles émotifs l'interprétation de la vision intellectuelle; on pourrait d'ailleurs soutenir que, par définition, cette « vision » étant supposée pure de tout élément représentatif, ne peut être qu'un phénomène émotif ou volontaire, si cette assertion n'avait l'inconvénient de paraître s'appuyer sur la division surannée de l'âme en trois facultés, division généralement si néfaste pour les recherches psychologiques.

Il est certain que des groupes spécifiques d'émotions accompagnent normalement la présence reconnue, auprès de nous, d'une personne déterminée; sans être psychologue, chacun sait par expérience que le ton émotif diffère selon que l'on est seul ou en présence de quelqu'un, et que la présence de personnes différentes entraîne généralement des complexus émotifs différents; à plus forte raison, ces complexus apparaissent-ils avec une netteté et une intensité extrêmes, si le personnage présent est considéré par le sujet comme extraordinaire en quelque façon, et plus encore si le sujet lui-même est d'une émotivité anormale ou exagérée.

Un second élément d'explication nous sera fourni par ce fait, actuellement bien connu des psychologues, que certaines émotions ou certains complexus émotionnels peuvent apparaître sans causes logiques, exactement comme peuvent reparaître en d'autres cas, des complexus d'éléments représentatifs, constituant, par exemple, des hallucinations; en somme, il est bien conforme à tout ce que nous connaissons, de supposer qu'un groupe spécifique d'émotions accompagnant normalement la présence d'une personne auprès du sujet, ou conçu comme devant l'accompagner si jamais elle venait à se trouver présente, puisse se reproduire seul, sans raisons logiques, sans que la personne apparaisse.

Selon la composition de ce groupe émotif variera, bien entendu, le caractère attribué à la personne supposée; chez Terese de Ahumada paraissent être évoquées surtout alors des émotions à la fois de douceur, de grandeur, de majesté, et c'est surtout par la description de ces états émotifs qu'elle

cherche à caractériser l'indescriptible impression de présence. L'ami de William James ne peut même qualifier la personnalité des individus inconnus dont il lui semble *sentir* la présence, autrement que par des épithètes s'appliquant exclusivement aux émotions que lui-même ressent quand le phénomène se produit; ses explications reviennent à dire que, dans le premier cas, il s'était senti ému comme lorsqu'on se trouve en présence d'une personne aussi faible qu'on se sent soi-même, et dans l'autre cas, comme lorsqu'on se trouve en présence d'une personne que l'on sent très puissante. Chez A. M. B. se sentant suivie comme par une ombre, les émotions accompagnant ce sentiment de présence avaient un caractère nettement sexuel : c'étaient les émotions mêmes éveillées chez elle par le voisinage d'un homme, et dont la constance ainsi que l'intensité tout à fait anormales avaient été le véritable motif pour lequel elle était venue me consulter.

Quant aux qualités pour ainsi dire représentatives que le sujet attribue aux personnages (aspect supposé, couleur des cheveux et du vêtement) j'ai montré qu'elles s'expliquaient parfaitement par des associations émotivo-sensorielles : ellessont dans une certaine mesure symboliques des émotions éprouvées.

L'extrême vivacité avec laquelle le phénomène s'impose à l'esprit, l'impression de réalité intense qui l'accompagne souvent rappelle beaucoup ce que l'on observe à l'occasion des hallucinations, qui, elles aussi, sont souvent considérées par le malade comme plus réelles que la réalité même; cette brutalité et ce *réalisme*, doivent être, à mon avis attribués, dans un cas comme dans l'autre, à ce que les phénomènes considérés sont absolument indépendants de la volonté du sujet.

Reste à résoudre une difficulté plus apparente peut-être que réelle, que j'ai laissée de côté jusqu'à présent, à savoir : la *localisation* de la vision intellectuelle, paradoxale détermination spatiale d'un phénomène non représentatif, si nette cependant en certains cas. Pourquoi semble-t-il au sujet que

le personnage apparu se trouve précisément à droite ou à gauche, en avant ou en arrière ? L'interprétation de ce détail apparaîtra, je crois, plus claire dans la deuxième partie de mon explication, celle où je me placerai non plus au point de vue *émotif*, mais au point de vue *volontaire* ou *actif* ; dès maintenant cependant, nous en possédons quelques éléments. On n'est pas ému de la même façon en présence d'un personnage qui vous précède ou qui vous suit par derrière, qui marche à votre droite ou qui marche à votre gauche. C'est un fait d'observation banale que certaines personnes ne peuvent souffrir qu'on les accompagne en se tenant à leur droite, et d'autres, en se tenant à leur gauche ; chez certaines, l'émotion peut aller jusqu'à l'angoisse, si l'on contrarie cette singulière préférence ; à un moindre degré, il n'est personne peut-être, pour qui un ton émotif un peu spécial ne soit attaché à la présence d'une personne, selon qu'elle est à droite, à gauche, devant ou derrière.

Dans le cas particulier de A. L. R., la raison de la localisation à gauche paraît évidente : cette hystérique était, sans s'en douter, profondément anesthésique du côté *gauche*, au point qu'un jour, en ma présence, elle s'est involontairement enfoncé son épingle à chapeau entre l'ongle et la chair, sans s'en apercevoir : l'épingle profondément plantée restait suspendue au bout du doigt tandis que A. L. R. la cherchait partout, car elle était en dehors de son champ visuel ; A. L. R. qui n'avait jamais remarqué cette hémianesthésie tactile, avait en même temps une diminution de toutes les sensibilités du même côté, il en résultait que, sans qu'elle sût pourquoi, il lui était extrêmement pénible de porter son attention d'une façon continue sur une personne placée à sa gauche, et la présence d'un compagnon à sa gauche, dans la rue ou ailleurs lui était très désagréable, à moins qu'elle parvînt à en faire abstraction au point qu'il n'existât pour ainsi dire pas pour elle.

Nous plaçant maintenant au point de vue de l'activité soit automatique, soit volontaire, nous pouvons nous demander si,

chez les mêmes sujets, quelque trouble de cette activité n'interviendrait pas aussi dans l'apparition des visions intellectuelles de personnages.

Une des tendances les plus remarquables qui caractérisent l'état mental des hystériques, et aussi de certains malades (ou demi-malades) rangés par M. Pierre Janet dans la catégorie des psychasténiques, c'est le besoin de direction; je n'entreprendrai pas après M. Pierre Janet de décrire, même sommairement, et d'expliquer ce besoin de direction : je rappelle qu'il présente les variétés les plus diverses, à la fois comme forme et comme intensité.

Sous sa forme la plus grossière et la plus frappante, c'est le besoin de direction somnambulique, le lien étroit qui unit l'hypnotisé à son hypnotiseur, réduisant parfois le premier presqu'à l'état de simple automate.

Ses formes atténuées, légères, n'ont au contraire rien de pathologique : c'est une sorte d'instinct très général, constant dans l'humanité et qui entre pour une bonne part dans la constitution des instincts sociaux; le besoin de vivre en société, de se marier, de se sentir entouré d'une famille ou d'amis, sont sous la dépendance de cette même tendance; elle apparait avec évidence en tant que mobile principal d'un grand nombre d'actions humaines et fondement d'un grand nombre de croyances; aussi M. Murisier a-t-il pu, sans difficulté, montrer le rôle important qu'il jouait dans la genèse du sentiment religieux.

Entre ces formes atténuées et les formes pathologiques grossières, on peut ranger une foule de cas où le besoin de direction se manifeste sous des formes spéciales, chez des sujets dont la volonté est plus ou moins malade; c'est chez des sujets de ce genre que j'ai pu observer à deux reprises des effets singuliers du besoin de direction qui m'ont paru jeter une grande clarté sur le phénomène de la vision intellectuelle.

Le premier fut observé chez A. I. Y., grande hystérique qui éprouvait, comme la plupart de ses congénères, le besoin

d'être périodiquement « remontée » : ce besoin était bien entendu plus accentué dans les circonstances un peu difficiles ou simplement imprévues de l'existence. Un jour elle vint, toute désorientée, m'annoncer qu'elle devait aller se faire arracher une dent; or, peu de temps auparavant, elle avait, dans les mêmes circonstances, révolutionné tout le « Louvre dentaire » par une terrible attaque hystérique; elle voulait que cette fois je vinsse l'accompagner, certaine que le seul réconfort de ma présence pourrait obvier au retour des mêmes accidents. « Il est, lui répondis-je, bien superflu que j'aille avec vous, ayez seulement le ferme propos de m'obéir : je vous défends d'avoir une attaque ». Après une courte discussion, elle répondit : « Oui, c'est entendu, mais répétez-moi cela. » Je dus répéter la formule, et j'ajoutai : « Vous penserez à moi pendant l'opération, vous penserez à ce que je viens de vous dire et vous aurez la ferme volonté d'être tranquille, de ne pas avoir d'attaque de nerfs. » Quelques jours après, je la revis : « Eh bien, lui dis-je, comment s'est passée cette affaire de dent? » — « Parfaitement, mais, voyez comme c'est drôle : tout le temps que j'étais dans le fauteuil du dentiste, vous étiez à ma gauche, je vous apercevais, je sentais que vous me teniez la main et je savais que si je me tournais un peu je vous verrais tout à fait. » Bien entendu, elle ne s'y était pas trompée, elle savait parfaitement que je ne l'avais pas accompagnée et ne pouvait être là; elle avait eu en somme une hallucination consciente complète de durée assez longue, mais en outre quelque chose de plus qu'une hallucination vulgaire : ma présence hallucinatoire avait eu sur cette volonté débile la même influence directrice qu'aurait eu ma présence réelle, et avait détourné l'attaque.

Dans le second cas, il s'agissait d'une jeune fille très nerveuse, hystérique ou tout au moins sur les frontières de l'hystérie, dont je définirais assez volontiers l'état par une formule empruntée à M. Pierre Janet : « psychasténie évoluant vers l'hystérie ». Elle était venue me consulter pour

des troubles assez variés, mais présentait quotidiennement entre autres symptômes, d'irrésistibles impulsions à déchirer le travail qu'elle venait de faire; souvent en outre, sous un prétexte futile, ou même sans aucun prétexte, elle était en proie à des accès d'irritabilité telle qu'elle mettait en morceaux tout ce qui lui tombait sous la main, et parfois même jetait par la fenêtre différents objets de son mobilier. Pour la débarrasser de ces fâcheuses impulsions, j'eus recours à la suggestion hypnotique : l'ayant endormie, je lui suggérai que le souvenir de mes conseils et exhortations, lui revenant à l'esprit lorsqu'elle se sentirait ainsi énervée, lui donnerait la force de résister. Elle revint quelques jours après, m'annonçant une grande amélioration : « Mais, ajouta-t-elle, c'est extrêmement gênant : quand je travaille, vous êtes tout le temps devant moi ! » Informations prises, elle n'avait pas comme la précédente une hallucination, mais toute la journée, les yeux baissés sur son ouvrage, elle avait la même impression que si j'eusse été là l'encourageant par ma présence, et il lui semblait que si elle avait levé les yeux elle m'aurait aperçu devant elle ; le résultat pratique était d'ailleurs tel que je l'avais souhaité : elle travaillait régulièrement et sans accès d'irritation, le sentiment qu'elle avait de ma présence lui donnait la force morale d'exécuter tranquillement son travail et la mettait même dans un certain état d'euphorie où tout lui semblait facile.

A l'intensité près, tous ces faits me paraissent ressembler extrêmement à ce que décrivent les mystiques. Un des points, en effet, sur lesquels insistent souvent les grands mystiques, et Terese de Ahumada en particulier, le plus intéressant peut-être pour eux et qui leur paraît constituer pour ainsi dire la marque du surnaturel divin dans ces visions, c'est le bénéfice moral, le réconfort qu'elles en retirent ; tout le temps que Terese de Ahumada sent à côté d'elle la présencede Jésus-Christ, tout lui semble facile : cette affirmation, à maintes reprises, revient sous sa plume.

Nous avons déjà vu comment on pouvait, en considérant la

vision intellectuelle de personnages exclusivement au point de vue émotif, interpréter la localisation de cette vision dans l'espace; on entrevoit à présent un autre élément permettant d'expliquer cette localisation, si l'on envisage le phénomène au point de vue volontaire. Il semble, en effet, qu'il puisse y avoir là, au moins dans certains cas, et en outre de ce que nous avons déjà démêlé, un phénomène de direction très particulier et extrêmement précis.

On sait que les hystériques ont en général l'un des deux côtés du corps plus faible que l'autre, soit au point de vue moteur, soit au point de vue sensitif, soit aux deux à la fois. Chez A. I. Y. le côté faible est le gauche, mais exclusivement au point de vue moteur. Elle a jadis été soignée pour une contracture permanente du membre inférieur de ce côté ; la constracture a disparu, mais tend à reparaître lorsque la malade est fatiguée, émue, ou simplement lorsqu'elle est pressée et veut se dépêcher : elle se met alors à boiter d'une façon très apparente; dans ces conditions, si elle sort accompagnée d'une personne qui se tient à gauche, même sans lui donner le bras ni la toucher en aucune façon, la claudication cesse complètement : si la personne se tient à droite au contraire, A. I. Y. se sent extrêmement mal à l'aise, et tend à boiter davantage. La personne qui l'accompagne joue donc un rôle de soutien purement moral, en un certain sens, puisque la malade ne s'appuie pas physiquement sur elle, mais de soutien matériel, en même temps, puisqu'ainsi disparaissent des accidents physiques, et puisque ce rôle peut changer du tout au tout, selon la position relative des deux personnages.

Il est évident cependant, qu'en bonne logique, du moment que le côté gauche n'est pas matériellement soutenu, la présence d'un compagnon à droite devrait avoir exactement les mêmes effets sur la claudication que sa présence à gauche ! Ce fait paradoxal nous montre du moins une sorte de *localisation* de la direction telle, qu'il est permis de se demander si quelqu'élément du même ordre ne vient pas se surajouter

aux éléments émotifs, également localisés, dans les visions intellectuelles portant sur des personnages.

En somme, si l'on met à part les visions intellectuelles de la première catégorie, phénomènes assez banals et sans intérêt spécial, il semble qu'il y ait à la base ce ces phénomènes de prétendue intuition, purement et simplement des faits de *justification* portant sur des émotions et des tendances.

## CONCLUSION.

Il semble donc que les impressions diverses décrites sous le nom de « visions intellectuelles » puissent être toutes décomposées par l'analyse en éléments n'ayant aucun caractère spécialement *religieux* : s'il en est ainsi, si la forme religieuse que prend en certains cas le groupement de ces phénomènes élémentaires presque banals tient uniquement aux circonstances et au milieu psychologique où ils évoluent, on pourrait soutenir que les visions intellectuelles elles-mêmes ne doivent pas être considérées, à proprement parler, comme des « phénomènes religieux » ; et peut-être même serait-on tenté de généraliser cette conclusion en affirmant qu'au point de vue psychologique, les phénomènes religieux, quels qu'ils soient, ne forment pas une catégorie spéciale, que cette catégorie peut être conservée seulement si l'on se place à d'autres points de vue, au point de vue sociologique par exemple ; et il a été soutenu en effet que les seuls caractères distinctifs des phénomènes dits religieux, étaient sociaux, non psychologiques. Ce serait, semble-t-il, l'écroulement de la psychologie religieuse tout entière.

Je ne crois pas, néammoins, que de telles craintes soient actuellement justifiées ; il ne suffirait pas, en effet, pour qu'elles le fussent, de montrer que les phénomènes mentaux dits religieux sont, en dernière analyse, constitués identiquement des mêmes éléments que les autres (ce qui paraît

déjà certain), il ne suffirait même pas de montrer que les mêmes combinaisons d'éléments et des processus analogues peuvent être observés indépendamment de toute tendance proprement religieuse; il faudrait montrer en outre d'une façon positive que si certains genres de faits ont été ainsi classés à part avec une étiquette particulière, c'est pour des raisons pour ainsi dire extérieures. Or, je croirais assez volontiers, au contraire, que si certains phénomènes mentaux ont été de tous temps considérés comme ayant un caractère religieux, que si certains états rares ou anormaux ont été de tout temps considérés comme dépendant de causes surnaturelles, c'est bien pour des raisons psychologiques, c'est parce qu'ils présentent ce caractère commun d'apparaître presque nécessairement au sujet ou à son entourage comme dépendant non de sa propre personnalité, mais de personnalités autres, et supérieures à lui au moins par certains côtés : c'est ce que je m'étais efforcé de montrer dans mes leçons de 1905 à propos de tout le groupe constitué par les phénomènes d'obsession et de possessions diaboliques, c'est ce qui ressortira peut-être aussi des études que j'ai entreprises sur l'extase et les phénomènes analogues, études que je pense poursuivre durant plusieurs années.

Notons d'ailleurs que quand même ces vues ne seraient pas justifiées, quand même les études de psychologie religieuse aboutiraient à cette conclusion, en quelque sorte négatrice, que l'étude séparée et spéciale des faits mentaux dits religieux repose sur une distinction en grande partie artificielle, il n'en résulterait pas nécessairement que l'on doive cesser de considérer la psychologie religieuse comme une branche distincte ayant un objet particulier et même, jusqu'à un certain point, des méthodes spéciales. Il existe, en effet, une physiologie pathologique, et même une psychologie pathologique, quoique l'on puisse espérer ramener tous les phénomènes qu'étudient ces sciences à certains types étudiés déjà par la physiologie et la psychologie normale, et quoique la distinction du normal et du pathologique soit, à ce que

soutiennent certains physiologistes, une pure distinction de mots.

En tous cas, c'est en multipliant les études portant sur des points de détail que l'on peut espérer résoudre soit positivement, soit négativement cette question de la légitimité de la psychologie religieuse, bien plutôt qu'en s'éternisant en stériles discussions sur la Théorie ou la méthode.

EUGENE-BERNARD LEROY.

## OUVRAGES CITÉS

AHUMADA (Terese DE). *Escritos de Santa Teresa* anadidos é ilustrados por Vicente de La Fuente, 2 vol. Madrid, Rivadeneyra, 1861, in-8°, XL-584 et LXX-538 pp.

Les indications placées dans le cours de l'article renvoient à cette édition; néanmoins, j'ai utilisé la traduction suivante, pour certains passages qu'elle m'a paru rendre avec une exactitude suffisante :

AHUMADA (Terese DE). *Œuvres de sainte Térese*, trad. d'ap. les mss. originaux, par le P. Marcel Bouix. 5e éd., t. I, *Vie de sainte Térèse écrite par elle-même*. T. III, ..... *Le Château intérieur ou les Demeures de l'âme*. Paris et Lyon (V. Lecoffre), in-8°, XXVI-608 et XVI-587 pp.

AHUMADA (Terese DE). *Lettres de Sainte Térèse*, traduites.... par le P. Marcel Bouix. 2e éd., t. I. Paris (Lecoffre), in-8°, XLIII-492 pp.

ALPHONSE DE LIGUORI. *Pratica del Confessore*, opera che serve de compimento all' istruzione de' confessori... Op., t. IX. Torino (Marietti), 1887, in-8°, 1008 pp.

ALVAREZ DE PAZ. *De Inquisitione Pacis*, sive studio orationis libris V ..... Operum, t. III. Nunc primum in lucem emissus. Par tertia; de gradibus contemplationis; seu de sapientia coelesti; liber quintus, de perfecta contemplatione; XIIe gradus contemplationis : *Visio intellectualis* (c. XII), col. 1445-1446. Lugduni (ap. Horatium Cardo), in-4°, XXVIII pp., 1540 col., XXXI pp.

BONA (Le cardinal). *De discretione spiritum*, auctore Johanne Bona... Romae (typis et sumptibus Nicolai Angeli Tinassii), 1672, in-4°, X-208 pp.

Davy (Humphry). *Researches chemical et philosophical*, chiefly concerning nitrous oxide or dephlogisticated nitrous air and its respiration. London (Johnson); Bristol (Biggs et Cottle), 1800, in-8°, xvi-850 pp.

Ezquerra (Joseph Lopez). *Lucerna Mystica*. Tr. 5, c. 7, n. 60, p. 91. Bassani, 1782, in-4°.

Hervey de Saint-Denis. *Les rêves et les moyens de les diriger*. Paris (Amyot), in-8°, 496 pp.

James (William). *The principles of psycholog.* London (Macmillan), 1891, 2 vol. in-8°, xii-689 et vi-704 pp.

James (William). *The Varieties of Religious Experience*, a study in human nature, being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edimburg in 1901-1902. New-York et Bombay (Longmans), 1903, in-8°, xii-534 pp.

James (William). *L'Expérience religieuse*, essai de psychologie descriptive. Trad. par Frank Abauzit, préface d'Emile Boutroux. Paris (F. Alcan); Genève, H. Kundig, 1906, in-8°, xxiv-449 pp. (Adaptation trop peu exacte pour que j'aie pu m'en servir avec profit.)

Janet (Pierre). *Les obsessions et la psychasthénie*. T. I. Paris (Alcan), 1903, in-8°, 764 pp.

Keller (Hélène). *Histoire de ma vie*, sourde, muette, aveugle. Trad. par A. Huzard. Paris, 1904, in-12, vi-496 pp.

Leroy (Eugène-Bernard). *Un cas singulier d'illusion de dédoublement*. Com. à la Soc. d'hypnol. et de psychol., 22 juill. 1897, in *Rev. de l'Hypnot. et de la Psychol. physiol.*, 12e an., n° 5, pp. 148-151 (*mai 1898*).

Leroy (Eugène-Bernard). *Sur l'illusion dite « Dépersonnalisation »* in *Rev. Philos.*, 23e an., t. XLVI, n° 8 (272e de la coll.), pp. 157-162. Paris, *août 1898*, in-8°.

Leroy (Eugène-Bernard). *L'illusion de Fausse Reconnaissance*, contribution à l'étude des conditions psychologiques de la reconnaissance des souvenirs. Paris (Alcan), 1898, in-8°, 250 pp.

Leroy (Eugène-Bernard). *Sur l'illusion dite « dépersonnalisation »* (nouvelles recherches). Comm. au IVe congrès intern. de psychol. (Paris, 1900), le *20 août 1900*. Compte rendu... pp. 480-488. Paris (Alcan), 1901, in-8°.

Leroy (Eugène-Bernard) et Tobolowska (Justine). *Sur le mécanisme intellectuel du rêve*. In *Rev. Philos.*, 26e an., t. LI, n° 6 (306e de la coll.), pp. 570-593. Paris, juin 1901, in-8°.

Leroy (Eugène-Bernard). *Le Langage*, essai sur la psychologie nor-

male et pathologique de cette fonction. Paris (F. Alcan), 1905, in-8°, 293 pp.

POULAIN (Aug.). *Des Grâces d'Oraison*, traité de Théologie Mystique, 5e éd. Paris (Retaux), 1906, in-8°, XVI-600 pp.

RENAN (Ernest). *Carnets de jeunesse*, 1848-1846. Paris, Calmann-Lévy, 1906, in-8°, III-425 pp.

VARIGNY (Henri de). *Les révélations de sainte Thérèse*. In *Rev. Scientif.* 21e an., 3e sér., t. XXXIV, n° 5, pp. 133-141. Paris, 2 août 1884, in-4°.

# LE SHINNTOÏSME

(Suite[1].)

---

## 5. L'histoire des dieux.

Dans ces séjours d'un aspect si terrestre se meuvent des dieux d'un caractère trop humain pour que leurs aventures ne soient pas souvent réelles. La mythologie qui nous raconte ces exploits est, pour une large part, du roman ; mais elle n'en recèle pas moins de l'histoire. L'ancienne école philologique cherchait dans tous les héros divins des éléments naturels, dans toutes leurs actions des phénomènes, et comme les étymologies faciles ne lui faisaient jamais défaut, elle ne voyait partout qu'aurores et crépuscules ; la nouvelle école évhémériste, en revanche, a trop tendu à métamorphoser les dieux naturistes en personnages historiques, à changer les soleils en simples êtres humains ; mais, entre ces deux exagérations, il y a place pour une méthode raisonnable. Cherchons donc maintenant ce que la mythologie shinntoïste peut nous apprendre sur les origines du peuple japonais, et, sans songer à découvrir des bribes d'histoire dans toutes nos légendes, tâchons au moins de reconstituer, par grandes masses, l'évolution d'ensemble qu'elles ont dû refléter.

Ces légendes nous laissent voir d'abord ce qu'était le Japon avant les Japonais, puisqu'elles nous montrent les conquérants aux prises avec des aborigènes. Les Emishi de nos textes, les « Barbares »[2], sont manifestement les Aïnous

1) Voy. t. XLIX, pp. 1-33 ; 127-153 ; 306-325 ; t. L, pp. 149-199 ; 319-359 ; t. LI, pp. 376-392 ; t. LII, pp. 33-77 ; t. LIV, pp. 163-217 ; 327-373.

2) N, I, 124, 159, 200 (coiffure particulière, tatouages), 202, 203 (pas d'organisation sociale, promiscuité, vivent l'hiver dans des trous, l'été dans des nids, se vêtent de fourrures, boivent du sang, sont très pillards), 206 (ils se soumettent aisément à Yamato-daké, qu'ils prennent pour un dieu), 212 (réduits en esclavage, ils crient sans relâche, coupent les arbres sacrés, menacent les

d'aujourd'hui[1]. C'est la race qui, à l'origine, s'étendait sur presque tout l'archipel[2], mais que les Japonais refoulèrent peu à peu, du sud-ouest vers l'est et le nord, jusqu'à ce qu'elle fût entièrement soumise, au XVIII[e] siècle, et acculée enfin dans l'île d'Ezo, son habitat actuel[3] : race antique[4] de sau-

villageois, montrent « des cœurs de bêtes ») 214, 296 (*supra*, t. LII, p. 50, n. 1), 377 (en 483, rendent hommage à la cour). II, 38 (en 540, même démonstration d'obéissance), 96 (en 581, serment de fidélité solennel de leurs chefs, dans une rivière, après s'être rincé la bouche comme rite purificatoire), 168, 176, 209, 249, 252 (*supra*, t. L., p. 189, n. 5), 254 (on leur fait fête), 259, 260, 261-262 (tribus diverses), 289, 354, 355, 389 (ils reçoivent des rangs honorifiques). Dans certains de ces textes, le nom d'Emishi est appliqué à des tribus barbares mal définies ; mais, le plus souvent, il désigne nettement les Aïnous, dont nous pouvons suivre ainsi, pas à pas, la soumission progressive. (Pour l'étymologie, *cf.* Aston, *loc. cit.*, p. 124, qui incline à ranger le nom d'Emishi ou d'Ebisou dans le groupe des mots terminés *en shi* ou en *sou* par onomatopée, comme sont notamment les noms d'oiseaux déjà rencontrés *supra*, t. L., p. 343, n. 3, n. 4, etc...)

1) Aïnous, et non Aïnos. *Aïnos* (pris dans le sens d'*aïnoko*, métis) n'est qu'un sobriquet méprisant donné par les Japonais à ce peuple inférieur, qu'ils représentaient comme issu de l'homme et du chien (voy. Batchelor, *op. cit.*, p. 16, 281, 284, 309). Aïnou, « les Hommes », est au contraire le vrai nom que les Aïnous eux-mêmes s'étaient appliqué, comme d'autres primitifs, parce qu'ils se regardaient à l'origine comme les seuls hommes existants ou, tout au moins, comme les hommes par excellence.

2) M. Chamberlain s'est attaché à démontrer ce point en signalant, jusque dans les parties méridionales de l'empire, des noms de lieux qui lui paraissent venir de la langue aïnoue (*Language, Mythology and Geographical Nomenclature of Japan, viewed in the light of Aïnu Studies*, dans *Memoirs of the Literature College, Imperial University of Japan*, vol. 1, Tokio, 1887). Mais, dans bien des cas, on peut donner à ces noms de lieux une étymologie japonaise plus naturelle (voir par ex. Aston, *Nihongi*, I, 109). Heureusement, ces arguments philologiques, si incertains, sont inutiles, nos anciens recueils offrant assez d'indications historiques pour établir, de la manière la plus nette, l'ancienne domination des Aïnous dans le pays.

3) On trouve même des Aïnous plus au nord, notamment dans l'île Sakhaline, où ils voisinent avec les Ghiliaks (voy. Batchelor, p. 281 ; Rein, 385 ; etc.). Cf. *supra*, t. L, p. 335, note.

4) Le trait le plus curieux de leur anatomie est, en effet, un aplatissement de l'humérus et du tibia qui les distingue de toutes les races existantes, et qu'on ne retrouve que chez certains hommes des cavernes de l'Europe préhistorique. (Voir S. Koganeï, *Beiträge zur Physischen Anthropologie der Aino*, dans *Mitth. aus der Medicinischen Facultät der Kaiserlich-Japanischen Universität*, Tokio, 1894, band 2, n° 2).

vages barbus et chevelus[1], très doux et plutôt sympathiques[2], mais sales[3], rebelles à tout progrès[4] et livrés à l'alcool qui achèvera leur destruction[5]. Avant eux, ou à côté d'eux, n'y avait-il pas eu d'autres indigènes? Les demeures souterraines découvertes à Ezo et dans les îles adjacentes ont conduit à supposer l'existence d'une race antérieure, que les Aïnous auraient poussée vers le Nord comme ils l'étaient eux-mêmes par les Japonais, et qui serait représentée aujourd'hui par les habitants des Kouriles[6]. Ce seraient les Koropok-ghourou

1) Cette villosité, qu'avaient remarquée les anciens voyageurs chinois (Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. LXIV, Parker, *loc. cit.*, p. 55), et que signale aussi un récit japonais relatif au VI[e] siècle (N, II, 96), a toujours frappé les Européens ; elle ne constitue pourtant pas un caractère aussi exceptionnel qu'on le croit en général (par ex., *Things Japanese*, p. 22) ; les Todas de l'Inde méridionale, les Kubus de Sumatra, les Waigiou de la Nouvelle-Guinée sont velus comme des singes (de Quatrefages, *Hommes fossiles et Hommes sauvages*, p. 567 seq ; A. Réville, II, 118, pour la dernière de ces peuplades).

2) Nos anciens recueils les représentent plutôt comme méchants ; mais c'étaient des adversaires. « Les gens de ce pays... sont d'un caractère farouche. En outre, leur terre est vaste et fertile. Nous devrions donc les attaquer et la prendre. » (N, I, 200.) Comme les Emishi résistaient, ils devinrent d'affreux « rebelles ». Il est possible aussi que leur douceur fût moins grande alors qu'après des siècles de sujétion. En tout cas, de nos jours, M. Batchelor déclare (p. 19) qu'on trouverait malaisément un peuple plus aimable ; et même en tenant compte de la sympathie particulière que fait naître l'étude approfondie d'un pays, cette opinion, qu'appuient encore d'autres témoignages, peut être tenue pour vraie.

3) Détail important qui, à lui seul, suffirait à expliquer pourquoi la race la plus propre du monde ne se mélangea presque pas à sa voisine.

4) Exemples dans Batchelor, pp. 40 (moisson avec des coquillages), 63 (persécutions contre un Aïnou qui voulait se faire construire une maison à la japonaise), 256 (refus d'employer des engrais, et vifs reproches au missionnaire de peu de foi qui leur conseillait ce procédé, injurieux pour la puissance divine), etc.

5) Malgré les dispositions paternelles du Gouvernement japonais actuel, les Aïnous ne sont plus qu'une peuplade en décadence (17.300 âmes d'après le recensement de 1900, dont le total répond presque exactement à celui de 1895 : *Rés. stat. de l'Emp. du Japon* pour 1902, p. 17). — Sur Ezo et les Aïnous, voir bibliographie, par J. Batchelor, de tous les ouvrages publiés jusqu'en 1887, dans *Mem. of the Lit. Coll.*, n° cit. ; pour les travaux ultérieurs, *Bibl.* de Wenckstern, p. 301 seq.

6) J. Milne, dans T, VIII, p. 61 seq., X, p. 187 seq. Cf. aussi E. Morse, *The Shell-Heaps of Omori*, dans *Memoirs of the Science Department of the*

de la tradition aïnoue[1], les Tsoutchi-ghoumo de nos anciens documents[2]. Mais l'habitation en des cavernes est un fait bien vague, bien général[3]; et si les Tsoutchi-ghoumo étaient peut-être des sauvages[4], peut-être aussi furent-ils tout simplement des brigands de même race que les Japonais[5]. Ce qui demeure

*University of Tokio*, vol. I, part. 1; Chamberlain, *Things Japanese*, p. 25 seq.; Batchelor, 295 seq.; Torii Ryouzô, *Tchishima Aïnou* (Tchishima, « les Mille îles », nom japonais des Kouriles), Tokio, 1903; etc... M. Tsouboï assimile cette race aux Esquimaux (mémoires divers dans le *Tokio djinnrouigakkai Zasshi*, Bulletin de la Soc. d'anthrop. de Tokio). Voir enfin S. Yagi, *Nihon Kôkogakou* (Archéologie du Japon), Tokio, 1898.

1) « Ceux qui habitent en dessous », c'est-à-dire dans des trous souterrains. Voir Batchelor, 307 seq., qui d'ailleurs soutient aujourd'hui, contre Chamberlain (*Memoirs of the Litt. Coll.*, loc. cit.), qu'aucune race ne précéda les Aïnous dans le Japon septentrional (*The Koropok-guru or Pit-dwellers of North Japan*, Tokio, 1904, et *Japan Mail*, vol. XLII, p. 12). Cf. aussi R. Hitchkock, *The ancient pit-dwellers of Yezo*, Washington, 1892.

2) Voir plus haut, t. L, p. 354, n. 9 et t. LIV, p. 328, n. 4. — L'expression Tsoutchi-ghoumo est rattachée par certains au mot *komori*, se cacher, et ce sobriquet voudrait dire alors « ceux qui se cachent dans la terre »; mais comme le mot *koumo* a la même racine, l'araignée étant pour les Japonais « celle qui se cache » (Aston, *loc. cit.*, p. 129), la question ne présente guère d'intérêt.

3) Rien de plus naturel, en effet, que de se creuser des sortes de caves pour se garantir du froid. Sans sortir de la région qui nous occupe, nous trouvons cet usage chez les Chinois et les Coréens (Aston, *Nihongi*, I, 71, n. 4), chez les Mandchous (Parker, *On Race Struggles in Corea*, dans T, XVIII, part. 2, p. 173-174), chez les Aïnous (N, I, 203, et cf. Batchelor, p. 281, Dooman, *op. cit.*, p. 107-108), enfin chez les Japonais eux-mêmes, soit dans l'antiquité (le *mouro* : N, I, 71, 85, 123, 297, 376, 379, II, 375, et cf. *supra*, t. L, p. 182, n. 1), soit de nos jours, dans les campements installés au début du XIX[e] siècle, à Ezo et aux Kouriles justement, comme défense contre les Russes (notes du baron A. von Siebold, communiquées à M. Aston : voir *Nihongi*, loc. cit.).

4) Une poésie du N, I, 124, les désigne en effet sous le nom d'Emishi. (M. Y. Koganéi voit même en eux des Aïnous proprement dits : *Ueber die Urbewohner von Japan*, dans les *Mittheilungen*..., 1903, p. 297 seq.). — M. Aston (*op. cit.*, I, p. 62, n. 4, et *Shinto*, p. 108) pense que Soukouna-biko-na pourrait être un indigène des Kouriles, où les habitants cousent ensemble des peaux de pétrels pour s'en vêtir. D'autre part, nous avons vu que ce dieu a son parallèle dans d'autres légendes septentrionales (*supra*, t. LII, p. 36, n. 2, et cf. aussi Lang, p. 167, n. 2). Les deux observations peuvent d'ailleurs s'entr'aider.

5) Le fait que nos légendes placent ces rebelles dans des régions depuis longtemps conquises, comme le Yamato ou même Tsoukoushi, viendrait à l'appui de cette dernière opinion, qui est celle de M. Aston (*ibid.*, p. 129, n. 1): mais il resterait toujours à expliquer la poésie précitée. — Cf. H. Nounada,

certain, c'est qu'un peuple au moins, les Aïnous, occupait déjà le pays quand les conquérants s'y établirent[1].

Qu'étaient-ce donc que ces conquérants, dont les descendants viennent d'étonner le monde? De quelle race étaient-ils sortis? D'où étaient-ils venus? Quand étaient-ils entrés dans l'archipel?

La dernière de ces questions paraît insoluble ; car les plus vieux recueils d'annales du pays, rédigés seulement au début du VIIIe siècle de notre ère, et les plus anciennes relations chinoises du Japon, qui elles-mêmes ne remontent qu'au Ier et au IIe siècles, ne peuvent nous éclairer sur des événements à coup sûr bien antérieurs. Nous voyons sans doute qu'à ce moment, vers le temps de Jésus-Christ, les Japonais étaient un peuple avancé déjà et depuis longtemps sorti de la barbarie primitive ; nous les trouvons en possession d'une civilisation matérielle assez complète, d'une organisation sociale assez développée, d'une culture morale assez remarquable ; et comme un tel état de choses ne se crée pas en un jour, nous pourrions être tentés d'attribuer, par ces seuls motifs, à un passé très lointain l'époque de leur établissement dans les îles. Ce serait là une déduction téméraire, puisque nous n'avons aucun moyen de distinguer les progrès qu'ils accomplirent depuis leur arrivée au Japon de ceux qui pouvaient leur être acquis déjà dans un habitat antérieur. Nous ne possédons d'ailleurs que des renseignements incertains sur leurs rapports avec l'étranger dans les premiers temps de l'ère chrétienne, et à plus forte raison ignorons-nous si des circonstances fortuites, comme la visite imprévue de naufra-

*Nihon djinnshou shinnron* (Nouvelle discussion sur les races d'hommes du Japon), Tokio, 1903; et voir enfin N. Gordon Munro, *Primitive Culture in Japan*, dans T, XXXIV, part. 2 (déc. 1906).

1) Dans son petit chapitre sur le Japon, qui contient plus d'une vérité, mais naturellement aussi beaucoup d'erreurs, Voltaire écrit que « les Japonais ne paraissent pas être un mélange de différents peuples, comme les Anglais, et presque toutes nos nations ; ils semblent être aborigènes. » (*Essai sur les Mœurs*, ch. CXLII). En réalité, les Japonais ne sont pas aborigènes, comme nous venons de le constater ; et d'autre part, les conquérants sont un mélange de plusieurs peuples, comme nous l'allons voir.

gés porteurs de connaissances nouvelles, ne vinrent pas donner à leur progrès, à une époque fort ancienne, les élans qu'une évolution normale n'eût pas produits[1]. Mais nous pouvons constater aussi que les tombeaux des empereurs et des grands, par leur aspect archaïque comme par la longue série de générations que suppose leur nombre même, nous reportent fatalement à quelques siècles avant Jésus-Christ[2] ; que la langue japonaise, si différente de toutes ses voisines, implique pareillement une élaboration très lointaine[3] ; et qu'enfin le caractère primitif des traditions relatives aux origines de la dynastie confirme toutes ces impressions[4]. Il semble donc légitime d'accorder aux Japonais, pour des raisons de bon sens, la haute antiquité qu'ils s'attribuent en vertu d'une chronologie puérile. Les hommes du VIIIe siècle qui fabriquèrent cette chronologie étaient assurément fort embarrassés pour satisfaire l'orgueil national ; ils avaient devant eux une tradition orale, bornée par les limites de la mémoire humaine, déchiquetée par l'oubli, et qui, de toute nécessité, n'embrassait que quelques centaines d'années : vieille tapisserie, pleine de trous, qu'ils reprisèrent et allongèrent tant qu'ils purent ; mais qui sait si, en reculant au VIIe siècle avant Jésus-Christ l'avènement de leur premier empereur, ils ne se montraient pas, sans le vouloir, trop modestes, et si la réalité cachée derrière ce voile ne ferait pas apparaître des commencements encore plus lointains ?

Cette question de durée est d'ailleurs peu importante en comparaison de la question d'origines qui s'y rattache. D'où

1) C'est ainsi que plus tard le coton, par exemple, devait être introduit à deux reprises dans l'archipel (voir notre article sur la *Végétation au Japon*, dans *Annales de Géographie*, nº cit.).

2) Voir Satow, *Ancient sepulchral mounds in Kôzuke*, dans T. VIII, part. 3 ; Aston, *Nihongi*, I, p. 135 et pass. ; Chamberlain, *Things Japanese*, 28 seq. ; *Japan Mail*, 2 mai 1899 ; S. Yagi, *Kôko Benran*, Tokio, 1902, etc.

3) Cette anomalie linguistique conduit justement M. Chamberlain à rejeter « to an indefinitely early period » l'immigration du plus ancien élément de la nation (*Things Japanese*, p. 347).

4) *Vid. sup.*, t. XLIX, p. 318, t. L, p. 327, 340, 341, 343, etc.

étaient venus les conquérants ? De quelle région et de quelle race ? Pas de problème qui ait, à un plus haut degré, excité la curiosité des japonistes, exercé leur patience, et fait surgir enfin plus de laborieuses explications dont les meilleures sont douteuses et dont les pires sont étranges. Le vieux Kæmpfer pensait que les Japonais, avec leur langue singulière, n'avaient pû sortir que de la tour de Babel[1] ; un pieux Écossais retrouve en eux, avec une joie bruyante, les Tribus perdues d'Israël[2] ; et M. Hyde Clarke va découvrir leurs aïeux jusque dans la Haute Afrique[3]. A côté de ces systèmes, qui visent trop loin, il en

1) *Op. cit.*, liv. I, ch. VI ; et cf. *supra*, t. LII, p. 39, n. 1. Kæmpfer constatait que la différence des langues ne permet pas de rattacher les Japonais aux Chinois ; et il avait très bien remarqué aussi que, soit par l'opposition foncière de leurs caractères nationaux, soit par les mille contrastes qui apparaissent dans leur manière de manger, de boire, de dormir, de se vêtir, de se raser la tête, de saluer, de s'asseoir, d'accomplir enfin tous les actes de la vie, les deux peuples ne peuvent être rapprochés. Par malheur, à cette partie négative de son système, Kæmpfer ajoute une partie positive aussi bizarre que la première était raisonnable. Pour lui, les Japonais descendent des plus anciens « habitants de Babylone », et leur langue est une de celles que la Providence, dans sa sagesse, jugea bon d'inspirer aux vains bâtisseurs de la Tour de confusion. Et le grand voyageur nous décrit par le menu, comme s'il en avait été lui-même témoin oculaire, l'itinéraire de la troupe errante qui, partie des rives de l'Euphrate, traverse la Perse, la Chine et la Corée, pour aboutir enfin à l'archipel japonais.

2) N. Mc Leod, *Epitome of the ancient history of Japan and the ten lost tribes of Israël*, illustrated with the likeness of the Tycoons and heads of each dynasty, and narratives of their lives : it also contains all the proofs of the Japanese descent from Osee, the last king of Israël, the Golden Unicorn, the crest of the house of Ephraim, being in the centre of the Mikado's crown, Nagasaki, 1875 ; et *Illustrations to the Epitome of the Ancient History of Japan*, including guidebook-views, specimens of the Ethnology of the different races in Japan, and their special belongings, Shinto and Buddhist pictures, legends and illustrated proofs of the descent of part of the Japanese race from lost Israel, Tokio, 1879.

3) D'après lui, les Accadiens-Babyloniens, les Egyptiens, les Lydiens, les Etrusques, les fondateurs de l'empire chinois et de l'empire japonais, les constructeurs des monuments de l'Amérique du Nord, les auteurs de la civilisation du Mexique et du Pérou, tous en bloc appartiendraient à une race blanche touranienne, dont le berceau se trouverait dans les régions saines et favorables de la haute Afrique, qui aurait conquis d'abord l'Afrique centrale, puis se serait répandue en Egypte, en Grèce, en Babylonie, dans l'Inde, en Chine, au Japon enfin, tandis qu'une autre branche allait, dans le sens opposé, aux deux conti-

est un qui, au contraire, cherche le but trop près, dans l'archipel même, et qui fait descendre les Japonais des Aïnous[1]. Viennent enfin les théories qui rattachent ces conquérants, soit au continent asiatique[2], soit à la région malaise[3], et qui, toutes deux, méritent un sérieux examen.

La solution du problème peut être cherchée de deux manières : par un ensemble de raisonnements tirés de nos connaissances actuelles sur la race japonaise et sur celles qu'on peut lui comparer ; et par l'étude des traditions anciennes, des souvenirs que le peuple japonais lui-même a pu garder de ses plus lointains commencements. Constatons tout de suite que la première méthode n'a donné jusqu'à présent aucun résultat décisif. Parmi ceux qui l'ont employée, les uns étaient des anthropologistes qui croyaient pouvoir tout expliquer en rapprochant quelques traits physiques, d'autant plus difficiles à saisir que la nation japonaise est un

nents de l'Amérique; et cette race primitive, antérieure aux Aryens, après avoir facilement dominé les aborigènes des îles japonaises, se serait maintenue d'autant plus aisément dans le pays qu'elle y demeurait isolée. Ici encore, la langue est le point de départ, M. Hyde Clarke fondant sa théorie sur les rapports qu'il aurait découverts entre le japonais et les dialectes des Achantis et autres peuples de l'Afrique occidentale.

1) Thèse soutenue autrefois par Griffis (*Mikado's Empire*), qui d'ailleurs l'a abandonnée depuis, et admise aussi, dans une certaine mesure, par Satow (T, XXV, p. VII), Dooman (*ibid.*, p. 122), etc. On peut invoquer sans doute les mariages que signalent nos vieux documents. Mais, sans parler même de toutes les différences qui séparent si profondément les deux peuples, il suffit de remarquer que les métis d'Aïnous et de Japonais s'éteignent à la quatrième génération (voy. Batchelor, 20, 280).

2) Les Japonais seraient alors des Mongols, arrivés par la Corée. E. Baelz, *Die körperlichen Eigenschaften der Japaner*, dans *Mittheilungen...*, vol. III, part. 28 et vol. IV, part. 32, et cf. le même, *Menschen-Rassen Ostasiens mit specieller Rücksicht auf Japan*, dans *Verh. der Berl. Gesellsch. für Anthrop.*, 1901, pp. 166 seq., 202 seq. ; J. J. Rein, op. cit., 381 seq. ; Chamberlain, *Things Japanese*, 346 seq. ; N. Kishimoto, *The origin of the Japanese People*, dans *The Far East*, oct. 1897 ; etc.

3) Hypothèse rendue très vraisemblable par la direction du Kouro-Shio (Courant Noir), qui, remontant des Philippines et de Formose vers le nord, baigne les îles Liou-Kiou et enveloppe enfin les côtes de Kioushiou (Rein, 21 seq., 388). Voir notamment W. Doenitz, dans *Mittheilungen...*, vol. I, part. 2 et 8, vol. II, part. 12, etc.

mélange de races diverses ; d'autres étaient des philologues qui exagéraient l'importance des langues en matière d'ethnographie et qui s'en tenaient trop volontiers à d'incertaines ressemblances. La question est autrement compliquée. Pour la traiter avec l'ampleur qu'elle comporte et critiquer suivant un ordre logique tous les éléments qu'elle peut renfermer, il faudrait, nous plaçant en face des Japonais, et surtout des Japonais primitifs, les étudier d'abord comme unité humaine, avec tous leurs caractères, physiques et moraux ; et il faudrait ensuite, examinant la façon particulière dont ces unités elles-mêmes se sont combinées pour former un corps, analyser en détail la société, avec les formes variées de son organisation et avec ses produits de toute sorte, bref avec tout ce qui semblerait de nature à nous révéler, ici encore, des traits spécifiques et distinctifs. Mais, sans entrer dans trop de détails, il est aisé de montrer que cette étude elle-même, si complète et si minutieuse qu'on la suppose, ne saurait guère conduire à de vraies certitudes. Au point de vue physique, les Japonais offrent surtout le type mongol ; mais, par certains côtés, ils rappellent la race malaise[1]. Au point de

1) Caractères anatomiques : cheveux noirs et droits, pommettes saillantes, barbe rare, yeux obliques, peau plus ou moins jaune. Mais il ne faut pas perdre de vue que les Malais possèdent les principaux traits de ce type mongol. Les Japonais présentent d'ailleurs une variété de physionomies qui déroute l'observateur : Doenitz trouve qu'ils ont la face malaise ; Rein, qui admet pourtant l'origine continentale, reconnaît chez certains le teint plus foncé des Malais (*op. cit.*, 388, 391) ; le Dr L. Vincent estime que la nuance dominante est un brun olivâtre, bien distinct du jaune chinois (*Le Japon*, contrib. à la géogr. médicale, dans *Archiv. de Méd. nav.*, 1890) ; et Broca lui-même, ayant remarqué un jeune Brésilien qui suivait ses cours, lui demanda un jour s'il n'était pas Japonais (Bordier, *Géographie médicale*, p. 496). — Caractères physiologiques. On a observé notamment que les Malais sont la seule race dont les plongeurs aient la faculté de rester sous l'eau fort longtemps (Bordier, 506). Si ce fait est vraiment unique, il contribuerait à indiquer la parenté malaise des Japonais de Kioushiou, qu'un voyageur chinois du IIIe siècle s'étonne de voir plonger, pour attraper des poissons, sans s'inquiéter de la profondeur (voy. Aston, *Early Jap. Hist.*, p. 58). — Caractères pathologiques. Une maladie fameuse des Japonais, le *kakke*, n'est autre chose que le béri-béri de l'Inde et de la péninsule malaise (W. Anderson, *Kakke*, dans T, VI, part. 1, p. 155 seq. ; Baelz, *In Japan vorkommende Infectionskrankheiten*, dans *Mittheilungen...*, vol. III, p. 301 ;

vue moral, l'opinion moyenne des observateurs occidentaux leur reconnaît certaines qualités et quelques défauts qui, de prime abord, semblent typiques[1]; mais, à la réflexion, on s'aperçoit que la plupart de ces caractères mentaux sont tantôt universels[2], tantôt variables avec les provinces du pays, les classes de la société ou les époques de l'histoire[3]; et finalement, si l'âme japonaise, vue d'ensemble, présente une originalité qui l'éloigne du continent[4] en l'approchant peut-

Dr B. Scheube, *Die Japanische Kakke*; Ch. Rémy, *Notes médicales sur le Japon*, dans *Archiv. gén. de méd.*, vol. I, p. 513 seq., II, 157 seq; Dr K. Miura, mémoires divers dans *Virchow Archiv. f. pathologische Anatomie*, vol. 111, 114, 115; P. N. Gerrard, of the Malay States Service, *Beri-beri*, Londres, 1904). Remarquons aussi que la lèpre, si répandue chez les Malayo-Polynésiens (Bordier, 507, A. Réville, II, 22), apparaît justement comme une des antiques « offenses » de la Grande Purification (R., X, 61 : cf. d'ailleurs *infra*, p. 88, n. 1).

1) M. Chamberlain résume assez bien cette opinion générale en leur attribuant, d'une part, la propreté, la bonté, un goût artistique raffiné, d'autre part la vanité, le manque du sens des affaires et une certaine inaptitude à apprécier les idées abstraites (*Things Japanese*, 234). Sur les trois premiers points, nul doute possible : aucun peuple asiatique n'approche des Japonais pour la propreté corporelle, qui est d'ailleurs un principe essentiel du shintoïsme; aucun peuple au monde ne les égale pour la douceur et le charme des rapports sociaux; aucun peuple enfin, pas même les anciens Grecs, n'a poussé aussi loin l'amour du beau dans la nature et l'extension de l'art à toutes les classes de la société. Sur les trois autres points, il y aurait des réserves à faire (voir notes suivantes).

2) Exemple : la vanité. Les Français se croient le flambeau du monde; les Anglais se considèrent comme l'aristocratie de l'humanité; etc... Si les Occidentaux qui arrivent au Japon se montrent si choqués de la vanité japonaise, c'est simplement, je crois, parce que, se regardant comme d'une espèce supérieure, ils sont fort étonnés de rencontrer un peuple qui, de son côté, professe la même opinion. Sous ce rapport, les Chinois sont peut-être, au fond, le peuple le plus raisonnable, parce qu'ils ont plus d'orgueil que de vanité, qu'ils sont plus fiers de leur culture que de leurs exploits et que leur attachement aux choses du passé n'a rien de commun avec le nationalisme étroit des races guerrières.

3) Par exemple : esprit particulier des gens du Sud; morale spéciale des samouraïs; transformation des idées sous les diverses influences étrangères. Variations importantes à considérer : car, dans le temps, nous devons essayer de dégager surtout, au point de vue des origines, les caractères vraiment primitifs; et dans l'espace, certains traits régionaux peuvent contribuer à nous éclairer sur la nature des plus anciens groupes ethniques.

4) On s'est longtemps imaginé le contraire. Le président Grévy, recevant en

être des îles océaniennes[1], on ne peut cependant tirer de là des conclusions absolues quant aux origines de la nation. Ni l'anthropologie, ni la psychologie ne peuvent donc nous éclairer pleinement. Serons-nous plus heureux avec la sociologie? On pourrait penser, à première vue, qu'en examinant l'organisation sociale primitive, depuis la constitution intime de la famille jusqu'au système politique général, certains points de contact permettraient d'établir quelque filiation avec d'autres peuples ; mais le droit, tant privé que pénal et public, se développe partout, sous l'empire des mêmes besoins, avec des aspects trop uniformes pour que la seule analogie de quelques coutumes suffise à établir l'existence d'un tronc commun[2]. De même pour les produits sociaux. Les produits

audience M. Sienkiewicz, ministre de France au Japon, disait à ce diplomate : « Vous allez chez les Japonais : ce sont des Chinois, n'est-ce pas ? » (Je me permets de citer ce trait d'une conversation dont les deux interlocuteurs sont morts). Donc, il n'y a pas très longtemps, le chef d'un grand État moderne était aussi avancé que les enfants japonais du XVII[e] siècle qui prenaient les Européens pour des Chinois (voir Kæmpfer, II, 374). C'est en se fondant sur des notions de ce genre qu'on fait de bonne politique étrangère. — Depuis lors, l'Europe a appris que les Japonais ne sont pas des Chinois ; et en réalité, un abîme profond les sépare les uns des autres. Pour s'en rendre compte avec quelque précision, comparer H. Smith, *Chinese characteristics*, et Walter Dening, *Mental characteristics of the Japanese*, dans T. XIX, p. 17 seq.

1) Reprenons les trois qualités indiquées plus haut. La propreté japonaise, qui forme un contraste si frappant avec la saleté chinoise, se retrouve au contraire chez les Polynésiens, grands nageurs, qui vivent presque autant dans l'eau que sur terre et se baignent au moins une fois par jour (voir A. Réville, II, 16). Pour la bonté, on peut choisir comme critère précis l'accueil fait aux étrangers : chez les Chinois ou les Coréens, hostilité manifeste ; en revanche, dans l'empire que Kæmpfer proposait si justement à l'Europe comme « une École de civilité » (II, 374), hospitalité parfaite ; or, les Polynésiens aussi reçurent d'abord les Occidentaux en amis et ne se montrèrent pas moins enclins que les Japonais à l'adoption des nouveautés étrangères. Quant au sens esthétique, enfin, lorsqu'on s'imagine les Japonais primitifs, avec leurs tatouages et leurs parures brillantes, dansant couronnés de fleurs et chantant des vers à la nature, ne croirait-on pas assister à une scène de la douce vie polynésienne d'autrefois? (voir K, 220 et pass., et cf. A. Réville, II, 23 seq., où sont résumés les travaux de Fornander, Gerland, etc.).

2) Par exemple, qu'on prenne le système familial, tel qu'il résulte surtout de la nomenclature des parentés. On aura beau retourner de toutes façons les tableaux de Morgan (*Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Smithso-

matériels élaborés par la plus ancienne civilisation japonaise sembleraient devoir fournir des indices précieux, parce que ce sont là choses tangibles ; mais si certains détails paraissent d'origine malaise[1], d'autres témoignent plutôt d'influences continentales[2] ; et l'archéologie peut d'autant moins nous

nian Institution, 1870), et comparer les systèmes malais ou touraniens au système japonais (pour lequel voy. par ex. Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. xxxvi seq.) : on ne pourra tirer de là aucune détermination au point de vue des affinités ethnographiques, parce que, comme l'a très bien montré Lubbock (*op. cit.*, chap. iv, en particulier pp. 154, 164, 177, 194, 197), le développement de la parenté est l'expression d'un progrès tout à fait général et spontané.

1) Alimentation : liqueur fabriquée peut-être comme le kava polynésien (*supra*, t. LII, p. 35, n. 7 et cf. A. Réville, II, 23, A. Bordier, 172, etc.) ; usage possible du bétel (Munro, *loc. cit.*, p. 138) ; emploi des assiettes de feuilles, qu'on retrouve jusqu'à Madagascar (A. Rambaud, *France coloniale*, 405). — Habitation : constructions malaises par l'érection du bâtiment sur des piliers et par la disposition particulière des latrines (E. S. Morse, *Japanese homes and their surroundings*, Boston, 1885 ; Dooman, 56 ; Dœnitz, *loc. cit.* ; etc. Dans la langue archaïque, les latrines sont appelées *kaha-ya*, « maison de rivière », ce qui semble bien indiquer qu'elles étaient placées sur un cours d'eau : voy. Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. xxvii. Rein explique les piliers de la maison japonaise par l'utilité d'avoir, dans un climat humide, un courant d'air entre le plancher et le sol. Cependant, deux passages obscurs du K, 139, 195, semblent parler d'habitations sur pilotis ; et le *Yamato Monogatari*, T, VI, part. 1, p. 109, nous dit formellement, au x<sup>e</sup> siècle, que « jadis, les gens demeuraient dans des maisons élevées sur des plateformes qui se prolongeaient sur la rivière Ikouta ». Il est fort possible d'ailleurs que ce système ait été simplement local). — Mobilier : l'oreiller de bois polynésien (voy. A. Réville, II, 22, et cf. d'ailleurs P. Pierret, *Dict. d'arch. égypt.*, p. 127) ; poteries de forme malaise (Munro, *loc. cit.*, p. 126). — Vêtement : le *sarang* malais (un Chinois le remarque : Parker, *loc. cit.*, p. 42). — Cercueils : *supra*, t. L, p. 322, n. 5.

2) Alimentation : après avoir longtemps mangé avec leurs doigts (observations chinoises dans Aston, *Early Jap. Hist.*, p. 54, et Parker, *loc. cit.*, p. 44), les Japonais emploient les baguettes de leurs voisins (K, 60, etc.). — Habitation : on a cru retrouver un souvenir de la tente des tribus nomades dans les passages du K, 130 et du N, I, 112, où il est dit que deux chefs locaux bâtirent pour Djimmou et son frère une salle de banquet reposant « sur un pied unique » ou « sur un seul pilier » ; mais le texte du N, en ajoutant que cette construction fut établie sur le bord d'une rivière, donne plutôt raison à Motoori, qui voit dans ce « palais » un édifice surplombant le cours d'eau et appuyé sur un pilotis. Comme détail d'architecture, le *torii* serait d'origine continentale (voir Satow, T, II, p. 104 ; Chamberlain, dans *Journ. Anthrop. Institute of Great Britain*, 1895, T, XXIII, p. xxxviii, et *Things Jap.*, 407-408 ; Samuel Tuke, dans *Trans. Jap. Soc.*, vol. IV, part. 2 ; Aston, dans T, XXVII, part. 4,

instruire en ce qui touche les Japonais primitifs que leurs plus durables monuments, c'est-à-dire leurs tombes, ne portèrent jamais d'inscriptions[1]. D'autre part, les produits moraux de cette antique société, à commencer par le langage, viennent s'opposer à tout système absolu. Le japonais est une langue agglutinante qui, par sa grammaire, se rapproche du coréen et qui peut donc être classée, comme lui, avec le mongol et le mandchou, dans le groupe des langues altaïques[2]; mais, par son vocabulaire, c'est une langue à

p. 153 seq., et *Shinto*, 178, 231-232; Goblet d'Alviella, *La Voie des dieux*, 1906, p. 23). — Vêtement : un Chinois constate que le costume des femmes japonaises rappelle certains vêtements de son pays (Aston, *ibid.*, 54). — Parure : certains des « joyaux courbés » sont faits d'une sorte de jade qu'on ne retrouve pas au Japon (Henry von Siebold, *Notes on Japanese Archeology*, p. 15; Milne, *The Stone Age in Japan*, dans *Journ. Anthrop. Instit. of Gr. Brit.*, vol. X, n° 4; cf. d'ailleurs Aston, *Early Jap. Hist.*, p. 54). — Outils : la charrue japonaise, qui ressemble fort à celle de l'antique Égypte, pourrait être venue du continent (voy. *Things Japanese*, p. 19). — Armes : la flèche sifflante (*supra*, t. LIV, p. 203, n. 1) serait d'origine chinoise (Chamberlain, K, Introd., p. LXIX); Giles dit que ces traits résonnants (« à huit yeux », suivant le N, I, 87) étaient décochés par les bandits comme signal d'attaque; d'après Parker, ce serait une invention des Huns; en tout cas, il semble bien que nous ayons là une importation continentale. — Tombeaux : poteries coréennes (voir *Things Japanese*, 33, et cf. Aston, *Nihongi*, v° « potters »). — Resterait à savoir de quand datent tous ces emprunts; car plusieurs d'entre eux nous apparaissent comme d'époque assez récente, et par conséquent, au point de vue des origines, ils ne présentent pas le même intérêt que les détails de source océanienne, sans doute bien antérieurs.

1) Ai-je besoin de rappeler que les Japonais ne possédaient aucun système d'écriture jusque vers l'an 400 de notre ère, où ils adoptèrent les idéographes chinois? (Contre les prétendus *djinndaï-modji*, ou « caractères de l'âge des dieux », voir Chamberlain, dans T, X, supp., p. XLIII, dans *Journ. Roy. Asiat. Soc. for Great Britain*, juillet 1883; Aston, dans *Chrysanthemum*, mai 1881, dans *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, juillet 1895, dans T, XXIII, p. 1 seq.; M. Courant, dans T, XXIII, p. 5 seq.; etc...) Mais il est curieux de constater que, même après le v[e] siècle, la coutume des tombeaux sans inscriptions persiste, sans doute par esprit conservateur.

2) Ressemblances entre le japonais et le coréen dans la conjugaison des verbes; dans le fait que l'adjectif aussi se conjugue, plus complètement d'ailleurs en coréen qu'en japonais; dans l'emploi des particules; etc. (voir Aston, *A comparative study of the Japanese and Korean Languages*, dans *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, New ser., vol. XI, part. 3, et A. H. Lay, *The Study of Korean from the standpoint of a student of Japanese*, 1906, dans T, XXXIV, part. 1,

part, qu'on n'a jamais pu ranger dans aucune famille connue[1]; et ses terminaisons, si riches en voyelles, rappelleraient bien plutôt les idiomes sonores de la région océanienne[2]. La philologie ne peut donc guère nous fournir ici que des renseignements fallacieux[3]; et le caractère douteux de ses conclusions apparaît d'une manière plus évidente encore lorsqu'on réfléchit que la plus étroite parenté entre les langues de deux nations ne prouve nullement l'identité de leurs origines ethniques[4]. Quant aux autres produits moraux de la vieille

p. 49 seq.). Ce caractère agglutinant du japonais le rapproche également des langues dravidiennes de l'Inde méridionale (voy. T, XXV, p. VIII, et cf. H. B. Hulbert, *A Comparative Grammar of the Korean Language and the Dravidian Dialects of Southern India*), du turc (parallèle grammatical par Dooman, dans T, XXV, p. 19-31), du basque, etc... Voir aussi K. Munzinger, *Die Psychologie der Japanischen Sprache*, dans les *Mittheilungen*..., vol. VI, part. 53.

1) M. Aston (*loc. cit.*) a vainement essayé d'établir des points de contact avec le vocabulaire coréen; comme le dit M. Chamberlain (*Things Japanese*, 347), ces connexions sont « scant and shadowy. » Du chinois, les Japonais ont tiré quantité de mots, d'abord quand ils reçurent la civilisation même de la Chine, puis, de nos jours, quand ils jugèrent plus commode de forger avec des mots chinois, comme nous faisons avec des mots grecs, tous les termes techniques qu'exigeait l'adoption de la culture européenne; mais, aux origines, rien de commun entre les deux vocabulaires, et, aujourd'hui même, un Chinois ne peut comprendre un Japonais. Les ressemblances de mots que M. Aston avait cru trouver entre le japonais et les langues aryennes (*Has Japanese an affinity with Aryan languages?*, dans T. II, 199 seq.) me paraissent absolument illusoires. Bref, le seul idiome au monde qui, comme vocabulaire, soit proche parent du japonais, c'est le dialecte des îles Liou-Kiou (voir Chamberlain, *Essay in aid of a grammar and dictionary of the Luchuan Language*, dans T, XXIII, supp., et cf. *A Vocabulary of the most ancient words of the Japanese Language*, par Chamberlain et Ueda, T, XVI, part. 3, p. 225 seq.).

2) L'organe japonais est rebelle aux consonnes finales, qui au contraire terminent la plupart des substantifs coréens. Pour dire « France », un Japonais prononcera « Fouransou ». En revanche, lorsqu'on lit des ouvrages relatifs aux races de l'Océanie, on trouve à chaque page des mots d'allure si japonaise que parfois, d'instinct, on les traduit. Si ces analogies peuvent être fortuites quant au sens, elles n'en indiquent pas moins une certaine parenté physiologique. Je pense donc, avec Satow (T. XXV, p. VIII), et malgré les objections de Dooman (*ibid.*, p. 123), que l'abondance des voyelles rapproche le japonais de ces langues du Sud.

3) J'emprunte cette expression à un grand maître de la philologie japonaise, Sir Ernest Satow (*loc. cit.*, p. VI).

4) Chez nous, les descendants des Francs ne parlent pas une langue germa-

culture japonaise, morale proprement dite, esthétique, bagage intellectuel, les quelques inductions qu'on en pourrait tirer ne résisteraient pas mieux à une critique scrupuleuse[1] ; et le seul élément qui, en dernière analyse, semble pouvoir apporter quelque lumière directrice dans les complexités de ce débat obscur, c'est peut-être la religion, parce que là se trouve l'instrument traditionnel et conservateur par excellence[2].

Voyons donc si le Shinntô ne pourra pas nous donner la clef de ce fameux problème ; et puisque tous les raisonnements abstraits qu'on peut faire à l'heure présente ne conduisent à rien de certain, essayons d'une autre méthode : adressons-nous au peuple japonais lui-même, à la mythologie où survivent ses plus anciennes traditions. Cette mythologie, prise dans son ensemble, apparaît comme un vaste drame dont les tableaux se succèdent avec une certaine unité d'action, mais sans unité de lieu ; tout au contraire, la scène se trouve transportée, à plusieurs reprises et par des sauts brusques, d'un bout à l'autre du monde connu des Japonais primitifs ; et par suite, il est clair que des masses légendaires diverses, correspondant à des groupes sociaux distincts, ont dû se réunir autour d'un centre commun sans perdre tout à

nique, mais un idiome dérivé du latin, ce qui n'implique pourtant pas une origine identique à celle des Italiens, des Portugais ou des Espagnols. Si nous avons une langue latine, ce n'est pas que nous descendions uniquement des Romains : c'est que les Gaulois ont appris très vite la langue supérieure de leurs vainqueurs, et que les Francs à leur tour ont facilement accepté la langue supérieure de leurs vaincus. Qu'on applique ces observations à l'origine, si lointaine, des Japonais, et on verra ce qui peut rester des théories philologiques absolues.

1) Par exemple, les mœurs faciles des Japonais primitifs rappellent bien l'Océanie (voir Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. xL seq., Rein, 399, etc., et cf. A. Réville, II, 20, 25 et pass.); mais on ne peut fonder de conclusions précises sur un fait d'ordre si général. Leurs tatouages également font songer aux Polynésiens (*supra*, t. I., p. 332, n. 2, et *cf.* A. Réville, II, 67-72, Bordier, 412) ; mais les Emishi aussi se tatouaient (*supra*, ibid.). Les éléments intellectuels apportés par les légendes du dehors perdent leur caractère spécifique en entrant dans un monde nouveau (sur ce point, voir Lang, p. 612-613). Etc...

2) Cf. *supra*, t. I., p. 177, n. 2, p. 180, n. 1 et 2, etc.

fait leur marque d'origine. Précisons le mouvement du récit, au point de vue topographique. Au début, le couple créateur descend du Ciel dans l'île d'Ono-ghoro et, presque aussitôt, engendre l'île d'Awadji, c'est-à-dire la grande île qui ferme, à l'est, la Mer Intérieure, entre l'île Principale[1] et l'île de Shikokou; lorsque Izanami meurt, elle est ensevelie à la frontière d'Idzoumo, dans la partie nord-ouest de l'île Principale, et c'est dans Idzoumo encore qu'Izanaghi trouve la sortie des Enfers; mais quand il se purifie ensuite, c'est en Himouka, au sud de Tsoukoushi, l'île de Kioushiou actuelle; et son dernier lieu de repos nous est signalé dans la région du lac Biwa, donc, de nouveau, en pleine île Principale[2]. Cette diversité, jointe aux connaissances géographiques étendues que suppose l'énumération des îles créées par les deux dieux, montre assez que ce premier mythe fut arrangé à une époque où toutes les provinces étaient déjà unies sous la même domination : donc, impossible d'en tirer des conclusions ethnographiques; mais voyons les mythes suivants. Aussitôt après la guerre céleste entre Amatéras et Szanuoô, ce dernier inaugure sa carrière terrestre sur les bords de la rivière d'Idzoumo, et c'est dans cette région qu'une longue suite légendaire situe ses aventures et celles de ses descendants, en particulier celles d'Oh-kouni-noushi[3]. Cependant la déesse du Soleil décide de conférer à son petit-fils la souveraineté du Japon, et Oh-kouni-noushi finit par se soumettre; mais, chose curieuse, ce n'est pas à Idzoumo que descend alors le dieu céleste : c'est, contre toute logique, sur un pic de Tsoukoushi, à l'autre extrémité de l'empire; et une autre légende nous montre bientôt un de ses fils, Ho-ouori,

1) Cette île, qu'on appelle souvent à tort Nihon ou Nippon (le « Levant », c. à d. le Japon en général), n'a point de nom populaire en japonais; les noms artificiels Hondo ou Honshiou, qui lui furent appliqués à une époque assez récente, signifient simplement « terre principale ». — La Mer Intérieure, qu'on désigne volontiers par l'expression Séto no outchi (m. à m. « dans les détroits »), n'a pas davantage de nom vulgaire.

2) K, 19, 21, 31, 39, 45.

3) K, 60, 63-65, 66-105.

enseveli auprès du même mont Takatchiho, après cinq cent quatre-vingts ans de séjour dans ce pays[1]. De là, deux petits-enfants de Ho-ouori, à savoir Djimmou et son frère, partent vers l'est, suivant un itinéraire qu'on nous décrit dans tous ses détails[2], et, après la conquête du Yamato, le premier empereur humain est enterré sur le mont Ounébi, une colline de cette province fameuse, qui va demeurer le siège du gouvernement sous une longue lignée de successeurs[3]. Le Yamato et les districts adjacents deviennent donc le centre de la légende, bien que le grand dieu d'Idzoumo se rappelle encore, plus d'une fois, au souvenir des vivants[4]; et Yamato-daké étend au loin, par ses vastes conquêtes à l'ouest comme à l'est, la gloire de ce pays dont il porte le nom[5]. Néanmoins, peu après, un autre groupe de légendes nous montre, de nouveau, la capitale dans Tsoukoushi, d'où s'embarque Djinnghô pour son expédition en Corée[6]; à son retour, du reste, elle remonte au Yamato, où se termine sa carrière[7], et où sera désormais la scène des événements[8]. Que conclure de

1) K, 104, 111 seq., 128.

2) K, 130 seq., et cf. N, I, 110 seq.

3) K, 153, 154, 156, 158, 159, 162, 166, 173, 183, 201 et 226 (en tout, douze empereurs dont les capitales respectives sont toujours situées dans cette région).

4) K, 146, 175 seq., 193 seq. Cf. *supra*, t. LIV, p. 196, n. 2.

5) K, 206 seq., 209 seq.

6) K, 227, 229, 234 seq. Le N, I, 219 suppose que son époux, Tchouaï, aurait eu sa résidence dans le Yamato d'abord, puis dans Tsoukoushi, ce qui établirait un lien entre les deux groupes de légendes. Le K, 227 dit simplement que l'empereur « habita le palais de Toyora, à Anato, et aussi le palais de Kashiki, dans Tsoukoushi. » Remarquons cependant que, même d'après cette dernière version, les capitales de Tchouaï ne sont plus, comme celles des premiers conquérants, dans le sud de Kioushiou, mais au nord de cette île : Tsoukoushi, dans un sens restreint, désigne en effet la partie de Kioushiou la plus rapprochée de l'île Principale; et c'est le détroit actuel de Shimonoséki qu'on appelait Anato, « la Porte du Trou », parce que, d'après une vieille tradition recueillie par Motoori (voir Chamberlain, sur K, 208, n. 22), les deux grandes îles avaient été jadis unies par un isthme percé d'une cavité naturelle où les jonques pouvaient passer.

7) K, 235 seq., 240.

8) Si bien que l'expression « Yamato-néko » (*néko*, terme honorifique),

tous ces changements à vue, sinon que la mythologie shinntoïste est un mélange de trois cycles légendaires, dont les centres respectifs furent Idzoumo, le Yamato, Tsoukoushi? Et nos récits, que viennent d'ailleurs appuyer dans une certaine mesure les annales du continent[1], n'indiquent-ils pas clairement, soit qu'Idzoumo fut absorbé par le Yamato[2], puis le Yamato par Tsoukoushi[3], soit qu'Idzoumo et le Yamato furent soumis directement par Tsoukoushi encore[4], mais qu'en tout cas des immigrés établis dans l'île Principale furent peu à peu conquis par des hommes venus du Sud?

Reste à savoir d'où étaient arrivés, d'abord les habitants de l'île Principale, ensuite leurs vainqueurs. Les conditions géographiques désignent tout naturellement, pour les premiers, la Corée[5]. Pour les seconds, elles permettent de sup-

apparue d'abord dans les noms propres de trois successeurs de Djimmou (K, 158, 162, 166, N, I, 146, 147, 148), semble devenir ensuite une sorte de nom commun, comme Pharaon ou César (N, II, 240).

1) Voir Chamberlain, *Kojiki*, Introd., p. LXIV; Aston, *Early japanese History*, pp. 40, 53, 55, etc. — Les derniers travaux archéologiques confirment ces distinctions : voy. en effet Munro, *loc. cit.*, p. 168 et pass.

2) Si l'on ne suppose pas qu'Idzoumo fut d'abord un royaume indépendant, on ne peut guère s'expliquer la place toute particulière qu'il occupe dans la mythologie. Le cycle d'Idzoumo, que nos recueils placent d'ailleurs avant le cycle du Yamato, mentionnait à peine cette dernière province. La déposition d'Oh-kouni-noushi a toutes les apparences d'un récit historique : le vieux chef défend d'abord son royaume, résiste à tous les messages du peuple conquérant ; mais finalement, abandonné par ses fils, dont l'un est allé « poursuivre des oiseaux et attraper des poissons », tandis que l'autre se laisse tout de suite effrayer par les envoyés célestes, il faut bien qu'il cède à la force et disparaisse (K, 100-105). Pourtant, en abdiquant sa puissance temporelle sur « le fertile Kitsouki », il s'est réservé un certain rôle religieux (voir N, I, 80, R XXVII, dans Aston, p. 275, et cf. p. 145) : double circonstance qui éclaire ses vengeances posthumes contre les gens du Yamato. Enfin, Yamato-dakè est obligé de pacifier encore Idzoumo, tout comme les terres non encore conquises (K, 208-209).

3) D'une part, toute la légende de Djimmou en témoigne ; d'autre part, les récits chinois (voy. Chamberlain, *loc. cit.*) disent nettement que *Jih-pên* engloutit le Yamato ; or, pour eux, Jih-pên, c'était Tsoukoushi.

4) Hypothèse moins probable. Il est vrai que les documents chinois ne parlent pas d'Idzoumo comme d'un royaume distinct du Yamato ; mais cet argument négatif ne saurait prévaloir contre les indices très nets qu'offre le récit indigène.

5) La mythologie encore vient à l'appui de cette induction normale : d'après

poser l'Insulinde, que les Liou-Kiou prolongent, comme un trait d'union direct[1], jusqu'au point du Japon où, d'après nos légendes, le clan divin tomba du ciel[2]. Les plus anciens

une variante significative, Saannoô, banni du ciel, serait descendu d'abord, avec son fils Itakérou, en Corée, puis, ne trouvant pas ce pays à son goût, il aurait passé au Japon pour s'établir enfin dans la province d'Idzoumo (N, I, 57-58, K, 89). Cf. aussi N, I, 169, 225, etc.

1) Non seulement cette longue rangée d'îles s'étend, comme une série d'étapes toutes préparées, de l'extrémité nord-est de Formose aux premiers îlots du Japon méridional, mais l'aspect même des habitants, leur langue, leurs coutumes sont autant de points de contact (voir Satow, *Notes on Loochoo*, dans T, I, p. 1 seq.; R. H. Brunton, *Notes taken during a visit to Okinawa-Shima*, T, IV, p. 66 seq.; Chamberlain, *On the manners and customs of the Loochoans*, T, XXI, p. 271 seq., et *Things Japanese*, 267 seq., 348; cf. aussi Rein, *op. cit.*, 531 seq.; Dooman, *loc. cit.*, p. 123; etc.). Au point de vue linguistique, M. Chamberlain invoque le caractère altaïque commun aux deux idiomes pour soutenir l'origine continentale des conquérants japonais (*Luchuan Language*, p. 8 seq.). Mais une profonde obscurité enveloppe les relations du Japon et des Liou-Kiou jusqu'à la fin du XII[e] siècle, et si l'on constate une parenté entre le japonais archaïque et le dialecte des Liou-Kiou, on ignore quelle langue pouvaient parler les habitants de ces îles au moment de la conquête, plusieurs siècles avant Jésus-Christ. Il est très possible qu'un mouvement ethnique fort ancien, venu du sud par les Liou-Kiou au Japon, ait été suivi plus tard d'un reflux linguistique allant de l'archipel dominant à ces îles subordonnées; et l'hypothèse est d'autant plus vraisemblable que, de nos jours encore, comme le constate M. Chamberlain lui-même (*ibid.*, p. 5 seq.), le dialecte des Liou-Kiou offre, pour chaque idée, une couple de mots, dont l'un, le plus nouveau, est tiré du japonais, tandis que le plus ancien demeure tout à fait étranger à cette langue.

2) K, 111-112. Il est aisé de comprendre pourquoi le fils des dieux descend sur la cime d'une montagne. L'histoire des voyages en Océanie établit ce fait que des étrangers abordant une île sont pris constamment pour des dieux, et qu'on les regarde volontiers comme tombés du ciel (voy. A. Réville, II, 44, les indigènes de Noukahiva, apercevant les premiers navires européens, les croient venus des nuages, avec du tonnerre dans leurs canons; 105-107, Cook tué à Hawaï pour n'avoir rien compris à cette situation; 152, 156, 159, 167; cf. aussi Lubbock, 216, etc.). Cet état d'esprit engendre une croyance solide, que la vanité humaine fait aisément adopter par les conquérants eux-mêmes, et qui devient un mythe précis (voir par ex. H. Spencer, I, 292, 294, n. 1). Conséquence : les notions de mer et de ciel se confondent dans les imaginations; de mystérieux vaisseaux volent à travers les vents aussi bien qu'ils fendent les vagues (*vid. sup.*, t. LII, p. 36, n. 7, t. LVI, p. 350, n. 5, 6, 7). Mais plus la conception d'une origine céleste se précise dans la tradition (voir par ex. T, XVI, part. 1, p. 60), plus elle se dégage aussi, peu à peu, de l'idée de navigation qui lui avait donné naissance. On en vient donc à la vision légendaire d'un dieu

colons seraient ainsi des Mongols d'Asie[1]; leurs conquérants, des Malais ou des Malayo-polynésiens, amenés sans doute par la grande route du Courant Noir[2]; et ainsi s'expliqueraient les complexités que nous avons observées chez le peuple japonais. Examinons donc si cette hypothèse, fondée sur la topographie même des cycles religieux, va se trouver confirmée ou affaiblie par les autres éléments du problème. En ce qui touche, d'abord, les caractères physiques, elle concilie les deux systèmes en présence : l'immigration continentale aurait fourni la masse de la population ; l'immigration malaise, la classe aristocratique ; et la proportion même de ces deux éléments ferait comprendre la prédomi-

qui descend tout droit du ciel ; et quoi de plus naturel, dès lors, que de le faire atterrir sur un de ces hauts sommets, couverts de nuages, qui semblent si près de la plaine céleste? C'est ainsi que Ninighi arrive, en fendant les nues, sur le pic de Takatchiho (*supra*, t. LIV, p. 348, n. 1 et p. 352, n. 2, 3, 4). — Quant à l'endroit où il bâtit ensuite son palais (K, 112-113, N, I, 70, 73, 87, 90), les commentateurs discutent longuement sur le point de savoir s'il se trouve au sud-est ou au sud-ouest de Kioushiou ; mais de pareils détails n'offrent guère d'intérêt dans un récit fabuleux qui ne peut avoir de valeur que comme indication générale ; l'important est de constater que, pour la montagne comme pour l'emplacement du palais, nos mythes indiquent le sud de l'île.

1) Non pas des Coréens, mais des Mongols venus de l'Asie centrale par la Corée.

2) L'archipel malais fut le berceau de presque toutes les peuplades répandues dans les îles du Pacifique. C'est de là que partirent, vers le sud-ouest, les étonnantes migrations que la mousson et les courants amenèrent, comme les pierres-ponces du Krakatoa, jusqu'à Madagascar (A. Grandidier, *Hist. de la géogr. de Madagascar*, 1885, etc. ; Max Leclerc, *Les peuplades de Madagascar* ; Girard de Rialle, *La population de Madagascar*, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XX, p. 180 seq. ; E. F. Gautier, *op. cit.*, p. 293 seq., 308,311 ; etc.). C'est de là aussi que s'élancèrent, vers le sud-est et l'est, les essaims puissants qui, par degrés, peuplèrent toute la Polynésie, de la Nouvelle-Zélande aux Sandwich (voir A. Réville, II, 18, etc.). Comment ne pas admettre qu'une dernière branche de cet immense éventail se soit étendue aussi vers le nord-est, où la portaient les mêmes raisons naturelles, achevant d'envelopper l'océan par la conquête de l'archipel japonais ? Tout porte même à croire que, dans l'ordre historique, ce développement dut suivre une marche inverse, et que c'est du côté de leurs si proches voisins que les Malais furent tout d'abord entraînés. En tout cas, que les conquérants aient été des Malais purs ou des Malayo-polynésiens, c'est seulement par une origine océanienne qu'on peut expliquer une bonne moitié des caractères japonais.

nance du type mongol[1]. Les caractères moraux de nos Japonais seraient pareillement élucidés : c'est au sang généreux de la race méridionale qu'ils devraient cette vive et souple intelligence, ce fier esprit guerrier, cet amour joyeux de la nature et de l'art qui font d'eux un peuple unique en Asie[2]. Au point de vue social, la différence des deux races mettrait en pleine lumière l'organisation antique : une immense classe rurale, destinée à rester pour d'innombrables générations dans un état de servage[3], et, très au-dessus d'elle[4], une caste dirigeante subdivisée à son tour suivant des distinctions où se perpétuaient les souvenirs de

1) Thèse d'autant plus vraisemblable que la race japonaise actuelle offre encore deux types bien distincts : d'une part, le type du paysan, avec sa large face ronde, ses gros yeux peu bridés, son nez large et aplati, ses pommettes saillantes, sa large bouche entr'ouverte ; d'autre part, le type noble, celui des vieilles estampes qui représentent des acteurs dans leurs rôles épiques, avec le visage ovale, les yeux obliques et fendus, le nez un peu aquilin, les joues moins proéminentes, la bouche plus fine. Or, le premier type est celui qu'on observe le plus souvent dans le nord-est ; le second, dans le sud-ouest ; et le second est plus rare que le premier.

2) Aujourd'hui même, c'est de Satsouma, au sud-ouest de Kioushiou, que viennent les chefs de la marine et de l'armée ; de Tchôshiou, nom chinois de Nagato, la province de l'Ile Principale la plus rapprochée de Kioushiou encore, que sortent les grands politiques (marquis Itô, comte Ino-oué, etc.) ; et, sous le nom abrégé de *Sat-Tchô*, ce sont ces deux clans du sud-ouest qui, après avoir restauré le pouvoir impérial, continuent de diriger l'évolution du pays. — D'une manière générale, l'esprit éveillé des Japonais, leur humeur joviale, leur amour des aventures, leur passion pour l'art oratoire, les chants lyriques, les représentations dramatiques, bref, tout l'ensemble de leurs dons et de leurs goûts intellectuels, établit entre eux et les Polynésiens (voy. A. Réville, II, 20, 25, etc.) une connexion qu'on ne retrouve plus lorsqu'on les compare à leurs voisins du continent.

3) Voir D. B. Simmons et J. H. Wigmore, *Notes on Land Tenure and Local Institutions in Old Japan*, dans T, XIX, part. 1, p. 133 seq., 150 seq. ; K. Florenz, *Altjapanische Culturzustände*, *loc. cit.*, p. 168 seq. Il eût été bien étrange de ne pas trouver, au Japon comme partout, certaines formes d'esclavage : Chamberlain, qui en avait nié l'existence (*Koj.*, Introd., p. XII), l'admet aujourd'hui (*Things Japanese*, 347).

4) Observation chinoise, au IIIe siècle : « Quand des hommes de la basse classe rencontrent un homme de qualité, ils quittent la route et se retirent dans l'herbe. Pour lui adresser la parole, ils s'accroupissent ou s'agenouillent, les deux mains sur le sol. » (T, XVI, part. 1, p. 58.)

la conquête[1]. Les produits matériels de cette civilisation, avec leur variété si déconcertante, deviendraient aussi intelligibles : on concevrait pourquoi une construction malaise pouvait être meublée d'ustensiles coréens[2]. Même solution enfin pour les produits moraux. La langue japonaise, en particulier, serait la transformation, très vraisemblable, d'un vieux fonds altaïque, analogue au coréen, qu'auraient parlé les habitants de l'île Principale, et que les guerriers du Sud, moins civilisés, auraient adopté en l'adoucissant suivant leurs propres besoins[3]. Quant aux autres produits moraux, ils seraient également la résultante des deux actions en présence[4]; et le plus important d'entre eux, c'est-à-dire la religion, serait une combinaison toute naturelle des croyances et légendes locales, groupées autour de la tradition maîtresse des conquérants, puis augmentées encore de développements

1) La liste des noms de famille (*Séishi-rokou* ou *Shôdji-rokou*), dressée un siècle après la rédaction de nos mythes, nous donne à cet égard une classification d'autant plus intéressante qu'elle est tout à fait précise. On y distingue nettement : 1° les *kôbetsou*, familles impériales qui font remonter leur origine à la déesse du Soleil, et qui apparaissent d'abord dans les ouvrages historiques comme apparentées à Djimmou ; 2° les *shiimbetsou*, nobles de sang divin, qui se subdivisent eux-mêmes en *tennshinn* (dieux célestes), descendants des immigrants venus du sud avec Djimmou, et en *tchiki* (dieux terrestres), descendants des chefs locaux qu'il rencontra dans le Yamato ; 3° les *bambetsou* ou *banzokou*, descendants des immigrants arrivés, à diverses époques, de la Corée et de la Chine. (Pour la correspondance de cette classification avec les *kabané*, voir Florenz, *loc. cit.*, p. 166 seq., 171 seq.).

2) La tradition se maintient bien plus longtemps pour l'architecture que pour les objets mobiliers. C'est ainsi que les temples shinntoïstes, où entrèrent pourtant maintes choses étrangères, sont encore bâtis, de nos jours, sur le modèle de la hutte primitive (voir description détaillée dans Satow, *The Shinto Temples of Isé*, T. II, 106 seq.). Les « deux grands Palais divins », éternellement reconstruits sur le même plan invariable, ont gardé, à travers ce renouvellement perpétuel des matériaux, la pureté du type ancien (cf. en Babylonie : C. Fossey, *Rev. d'hist. des rel.*, t. XLIX, p. 420).

3) Il n'est pas nécessaire d'aller bien loin pour trouver dans l'histoire un phénomène de ce genre : en Chine, les conquérants mandchous apprirent le chinois, en le prononçant à leur manière ; d'où le dialecte de Pékin.

4) Pour la morale, notamment, il semble bien que l'antique distinction des *amu-tsou-tsoumi* (péchés célestes) et des *kouni-tsou-tsoumi* (péchés terrestres) se rattache à cette diversité d'origines (voir R X, 60-61).

spontanés pendant leur séjour dans l'archipel même; par où l'on s'expliquerait pourquoi le Shinntô contient, outre ses traits universels, certaines idées continentales, en même temps que les conceptions océaniennes dominent, comme nous l'avons vu à maintes reprises et comme nous le verrons encore, dans les mythes aussi bien que dans le culte public[1]. Ainsi, en supposant un ancien peuple mongol submergé par une vague océanienne, tout s'éclaire, et les questions que laissaient obscures les partisans d'une origine toute mongole ou toute malaise se résolvent d'elles-mêmes par la conciliation de ces deux systèmes absolus[2]. Simple hypothèse, d'ailleurs : mais l'histoire est faite de conjectures; et lorsqu'une théorie, appuyée sur un large corps de traditions, aide à

1) Nombre de mythes japonais présentent un caractère trop universel pour qu'on en puisse tirer des indices ethnographiques. L'étude comparée des religions primitives détruit les conclusions étroites des philologues qui voyaient l'influence chinoise dans tous les cas où ils apercevaient un rapport entre un mythe japonais et un mythe chinois ; il ne serait pas moins exagéré d'affirmer une influence océanienne toutes les fois qu'on découvre de pareilles ressemblances entre un mythe japonais et un mythe polynésien ; car, non plus que les langues, les légendes ne peuvent prouver la parenté absolue des races, et l'unité foncière de l'esprit humain, qui fait s'épanouir partout les mêmes croyances spontanées, les voyages des marchands, qui colportent des contes aux pays les plus éloignés, les mille incidents ignorés qui peuvent unir aussi aisément les hommes par les chemins de la mer que par les grandes voies continentales, montrent suffisamment qu'il n'y a point de limites à la puissance de diffusion d'un récit. Il n'en reste pas moins que, prises par grandes masses, les mythologies acquièrent un sens que leurs détails n'avaient pas. La légende du singe et de la tortue est la même au Japon qu'aux Philippines et à Java (Kern, Rev. *d'hist. des religions*, XX, 206) : concordance curieuse, mais dont on ne saurait tirer évidemment aucune conclusion précise quant à l'origine malaise des Japonais. En revanche, quand nous constatons que nos légendes d'Idzoumo, manifestement relatives à un peuple d'agriculteurs, contiennent en même temps des allusions caractéristiques à la Corée (N, I, 57, etc.), et qu'aussitôt après le cycle de Tsoukoushi se trouve rempli d'histoires océaniennes (K, 114-129), point de départ de toute l'épopée des conquérants, n'avons-nous pas là de sérieux indices quant aux directions d'où étaient venus les groupes d'hommes qui conservèrent ces légendes? Or, ce qu'indique déjà l'histoire des dieux du Shinntô sera confirmé encore par la nature de leur culte.

2) Par exemple, M. Chamberlain, qui admet l'origine mongole (T, XXIII, supp., p. 8), est bien obligé d'avouer que, dans ces conditions, la langue japonaise reste inexplicable (*Things Japanese*, 347).

élucider tous les points qui s'y rattachent, peut-être approche-t-elle bien près de la vérité.

La mythologie du Shinntô nous fournit donc, par sa topographie générale, par ses indications sur la mêlée des anciennes tribus, par les caractères mêmes du trésor religieux qu'elle livre à la science comparative, une solution probable et rationnelle du problème le plus abstrus qu'ait soulevé l'histoire japonaise. A partir du moment où les divers courants légendaires se trouvent canalisés dans le Yamato, ils ne présentent plus le même intérêt. Pourtant, le règne d'Ohdjinn[1], fils de Djinnghô, contient encore, sous forme de récits fabuleux, de précieux renseignements sur les débuts de cette influence continentale[2] qui, trois siècles plus tard, avec l'introduction du bouddhisme, devait transformer toute la civilisation du pays. Mais sous le successeur d'Ohdjinn lui-même, Ninntokou[3], le merveilleux est déjà plus rare dans nos annales, et sous l'empereur suivant, Ritchiou[4], on voit paraître enfin des historiographes[5]. Désormais, cette légende de la classe conquérante qui constituait la ligne directrice des mythes s'infléchit tout à fait dans le domaine positif : l'épopée des héros divins reste dans

1) Intermédiaire entre le règne de Djinnghô, au IIIe siècle, et celui de Ninntokou, qui remplit le IVe siècle. L'examen des annales chinoises amène M. Aston à cette conclusion qu'il y eut bien une impératrice japonaise au IIIe siècle, mais qu'il est très peu probable qu'elle ait conquis la Corée (*Early Jap. Hist.*, 48 seq., 73); cependant, les annales coréennes que cite M. Aston lui-même (p. 61) peuvent laisser à penser que, si la vanité japonaise exagéra cette conquête, l'amour-propre coréen, d'autre part, tendit à diminuer l'importance des incursions réelles et fréquentes qui eurent lieu vers ce moment.

2) Voir K, 252, 253, 258, etc. Cf. aussi le N XI (dans Aston, 305).

3) 313-399, d'après la chronologie officielle.

4) 400-405, suivant cette même chronologie. Mais ce n'est guère qu'un siècle plus tard, vers l'an 500, que les dates seront généralement exactes.

5) N, I, 307, qui attribue le fait à l'an 403. Ces historiographes (*foubito*) furent surtout des rapporteurs chargés de noter les choses extraordinaires qui pouvaient se passer ou se raconter dans les provinces ; mais ils n'en conservèrent pas moins le souvenir de faits intéressants au point de vue psychologique, et leur existence même permet de supposer que la cour avait déjà ses archivistes (voir d'ailleurs Aston, *Nihongi*, p. XII).

les hauteurs du passé, et la chronique nouvelle n'est plus que l'histoire des hommes.

## 6. La vie des dieux.

La mythologie du Shinntô ne nous renseigne pas seulement sur l'histoire des Japonais primitifs : elle nous fait connaître aussi leur culture. Les grands cycles légendaires nous montraient l'évolution générale du peuple, la mêlée des tribus qui s'unirent pour le former, la naissance et l'organisation de l'empire : les détails de ces mythes viennent à leur tour éclairer les aspects plus intimes de la civilisation nationale. La vie des dieux nous peint toute l'existence matérielle, sociale et morale des conquérants.

Au point de vue matériel, d'abord, nous voyons se dégager les premiers linéaments de l'économie politique japonaise. Nous observons comment les anciens Japonais avaient su répondre aux besoins essentiels de l'alimentation[1], de l'habitation[2], du vêtement[3], aux besoins non moins primitifs

1) Aliments d'origine minérale : l'eau (K, 75, etc.), jusqu'à l'introduction du thé au IXe siècle, le sel (K, 120), qui révèle toujours un peuple agricole et sédentaire; d'origine végétale : le riz surtout, puis d'autres céréales, certains légumes, quelques fruits, et, comme boisson, le saké (*vid. sup.*, t. I, p. 323-324 et pass.); d'origine animale : le poisson et le gibier, qui ne devait être interdit que par le bouddhisme (*ibid.*, p. 143, 155). Cuisine des dieux : K, 105.

2) Maisons, palais et temples pareillement bâtis sur le modèle commun de la hutte primitive (voir Satow, T, II, p. 106 seq., IX, part. 2, p. 191, et Chamberlain, *Things Jap.*, p. 40); en outre, habitations souterraines (ci-dessus, p. 54, n. 3), et aquatiques (p. 62, n. 1); le tout, groupé parfois en villages, mais plutôt en petits hameaux espacés (voy. Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. XXVI). Mobilier : nattes (K, 149, 212, 288, 300, et cf. *supra*, t. I, p. 390); coussins (K, 122, 212, N, I, 99, 102, etc.); tables (qui, à l'encontre de ce que dit Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. XXX, semblent bien avoir servi pour manger : cf. en effet, d'une part, N, I, 32, 84, 102, d'autre part observations chinoises dans T, XVI, part. 1, p. 54); etc. Bâtiment spécial pour les trésors (K, 43, 135). Pour les maisons, cavernes, etc., dans le Ciel, voir K, 54, 105, et pass.

3) Costume très complet, tissé avec les fibres du chanvre ou de l'écorce de

de la lutte[1], de la parure[2], aux besoins plus raffinés déjà qui concernent la santé[3], les moyens de communication[4], le développement moral sous toutes ses formes[5], les jeux[6]; comment, pour obtenir les objets destinés à satisfaire ces besoins, ils pratiquaient les industries extractives[7], l'in-

mûrier, coloré par frottement avec de la garance et autres plantes tinctoriales (K, 79 et cf. Chamberlain, *loc. cit.*, p. xxx ; voir aussi *supra*, t. L, p. 165, n. 2, et p. 333, n. 3).

1) Armes variées : arcs (K, 46, 74, 94, 96, 112, etc.), avec garde en cuir pour protéger l'avant-bras (la *tomo*, K, 46, 228, N, I, 34, 36, 87, 254), carquois (K, 46, 112, N, I, 34, 36, etc.), et flèches empennées (K, 73, 94, 96, 307), à pointes en os, puis en fer et même en cuivre (renseignements chinois T, XVI, part. 1, p. 54 et 57, XXII, part. 1, p. 42, et *cf* K, 298), à trous sifflants (*supra*, p. 62, n. 2) ; maillets de pierre (K, 112, 142, N, I, 123, 124, 240) ou de bois (N, I, 194) ; sabres (K, 32, 37, 63, 74, 101, etc.) ; lances (K, 18, 76, 77, 210, etc.); bouchers (K, 82, 132, 144, 176, N, I, 81 et pass.) Lieux fortifiés par des palissades (K, 188, N, I, 172, 364, et cf. observation chinoise dans T, XVI, part. 1, p. 54).

2) Colliers, bracelets, ornements de tête : K, 43, 47 seq., 55 seq., *etc.* (*supra*, t. XLIX, p. 311, 312, 313, 315, t. L, p. 169, t. LII, p. 64, etc ). Miroirs : K, 55 seq., 109, 261, etc., N, I, 20, 43, 47, 49, 76, 83, 168, 185, etc.

3) *Vid. sup.*, t. L, p. 181, n. 2, p. 325, 353.

4) Routes, mal entretenues (K, 100, 254, etc., et cf. description chinoise du IIIe siècle, dans T, XVI, part. 1, p. 56). Navigation sur mer, sur les lacs et les étangs, sur quelques rivières (K, 121, 131, etc.). Barques, avec avirons et peut-être un gouvernail (K, 218, 232, etc., et voir Chamberlain, *loc. cit.*, p. xxv, n. 23). Usage du cheval, pour le monter, mais non pour traîner des véhicules (R I, 114, et *cf.* aussi T, IV, part. 2, p. 409).

5) Instruction : en attendant l'écriture, ils paraissent avoir eu recours aux entailles sur le bois et aux cordes nouées (voy. en effet Ma *Twan-Lin*, *loc. cit.*, p. 43, et cf. les cordes nouées de l'ancienne Chine et les « quipos » péruviens). Art : les cylindres et figurines de terre cuite (*vid. sup.*, t. L, p. 334, n. 1). Religion : amulettes et fétiches, objets du culte (*supra*, t. LII, p. 55 seq. et pass.).

6) Lutte (violente comme le pancrace grec, et qui, par ses coups de pieds, rappelle la savate française : voir le récit du N, I, 173, où triomphe Nomi no Soukouné, qui deviendra le dieu des lutteurs) ; jeu du ballon (qui n'apparaît cependant que dans le N, II, 185) ; combats de coqs (N, I, 348); danses profanes (K, 328, N, I, 318, 381, 382, etc., notamment une danse de guerre, N, II, 388) ; musique, avec instruments primitifs (K, 58, 220, et cf. Aston, *Shinto*, p. 238) ; etc...

7) Pêche : hameçons, filets (K, 101, 105, 119, 131, 234, N, I, 92, etc.). Chasse : arcs et flèches (K, 94, 101, 119, etc.), pièges (N, I, 130). Cueillette des fruits spontanés (K, 36, 37, 73). Abatage des bois (N, II, 147, R VIII, 193-194). Exploitation des mines et carrières (K, 54-55).

dustrie agricole[1], les industries manufacturières[2] avec un système familial tendant vers le type corporatif[3], l'industrie commerciale[4], l'industrie des transports[5]; comment ils inauguraient la division du travail par la répartition

1) *Vid. sup.*, t. LIV, p. 353, n. 9. Remarquons qu'à Madagascar, où se retrouvent d'ailleurs les deux systèmes naturels de culture du riz, en montagne et en marais, la légende fait aussi répandre les premiers grains de cette antique céréale par une divinité descendue du ciel sur le sommet d'une montagne (E. F. Gautier, *op. cit.*, p. 356-357, et cf. *sup.*, t. LIV, p. 338, n. 1). Pour l'élevage, voir ci-dessus, t. L, p. 355.

2) Pour l'alimentation, fabrication du saké (K, 238-239, 253). Pour l'habitation, industrie du bâtiment (N, I, 58, 80, R VIII, 194). Pour le vêtement, tissage (*vid. sup.*, t. L, p. 160, et cf. observation chinoise dans T, XVI, part. 1, p. 54). Pour la guerre, armurerie (N, I, 81). Pour la parure, joaillerie, miroiterie (K, 55, 190). Pour les communications, constructions navales (N, I, 58, II, 147). — En ce qui touche spécialement le travail du cuivre et du bronze, voir Anderson, dans le *Handbook*, Introd., p. 100 seq.; Rein, *Industries of Japan*, pp. 436, 438; W. Gowland, *Art of Casting bronze in Japan*, dans *Journ. Soc. of Arts*, mai 1895, et *Japanese Metallurgy*, dans *Journ. Soc. of Chemical Industry*, juin 1896; Aston, *Nihongi*, II, p. 414; Chamberlain, *Things Jap.*, p. 277 seq.; Munro, *loc. cit.*, p. 6 et pass.; etc. — Outils mentionnés dans nos textes : la bêche (K, 320, R VIII, 193), la faucille (K, 215), la hache (N, II, 44, 73, 420, R VIII, 193), le coin (K, 71), la navette (K, 54, etc.). Cf. les objets trouvés dans les fouilles (Munro, *loc. cit.*, pp. 18 sq. et pass.).

3) Voir ci-dessus, t. LIV, p. 213.

4) La « place du marché » du Ciel (N, I, 46, 81) a naturellement sa contre-partie sur la terre (outre le commerce de village, foires provinciales notées par un voyageur chinois : T, XVI, part. 1, p. 58). Evolution des échanges : le troc primitif (K, 119, et cf. T, *loc. cit.*), puis l'emploi de pièces d'étoffe, de chanvre surtout, comme étalon des valeurs (N, I, 89, II, 222), en attendant la monnaie métallique (N, I, 391, II, 34, 360, 372, 414).

5) Pratiquée plutôt par voie de mer que par voie terrestre, comme il était naturel dans un pays à la fois maritime et montagneux. Cette navigation était d'ailleurs assez avancée : Chamberlain, qui ne voit dans les plus anciennes parties de nos recueils que l'emploi miraculeux de « paniers imperméables à l'eau et dépourvus de rames » (*loc. cit.*, p. xxv), semble oublier les « solides bateaux de camphrier » qui apparaissent dès le début des légendes (K, 28, etc.), expliquant d'avance les incursions ultérieures sur les côtes coréennes; et d'ailleurs, ces fameux « paniers sans interstices » (K, 121, N, I, 93, 95, etc.) ne seraient-ils pas un souvenir des radeaux en roseaux que certaines peuplades océaniennes employaient à l'origine, avant de creuser, comme les Japonais aussi, leurs pirogues dans des troncs d'arbres? (voir E. F. Gautier, *Madagascar*, p. 364, et cf. *supra*, t. LIV, p. 184, n. 1, et p. 197, n. 2).

des tâches domestiques[1] et par la distinction des métiers[2]; comment, en un mot, ils ébauchaient peu à peu cette économie nationale, encore si rudimentaire, qui n'en devait pas moins, quelques siècles plus tard, devancer l'Europe dans l'adoption de la lettre de change, du chèque, de l'escompte, des modes de crédit les plus ingénieux, supporter sans fléchir, pendant plus de deux siècles, un régime protectionniste absolu, et aboutir enfin, quand l'empire fut ouvert, au grand essor de l'heure présente[3]. Mais laissons cette vie matérielle pour en venir à la vie sociale, qui offre des traits plus originaux.

Dans ce nouveau domaine, qui d'ailleurs est si proche du précédent[4], nous trouvons des coutumes d'autant plus intéressantes que, d'ordinaire, l'élément religieux s'y unit étroitement au caractère juridique. Observons d'abord le droit privé et, sans revenir sur la condition des personnes, libres ou esclaves[5], commençons par examiner la constitution de la famille. Nous avons vu que les Japonais primitifs admettaient la polygamie[6]. Nous savons aussi que les conditions du

1) Tandis que les hommes chassent et pêchent, les femmes s'occupent surtout à tisser les vêtements de la famille (K, 53, 99, 107, où intervient la déesse Yorodzou-hata, « Myriade de métiers », N, I, 41, 45, 75, 90, 291, etc...); la culture paraît être un travail commun aux deux sexes (K, 52, N, I, 40, 47, 48).

2) Voir par ex. N, I, 81, qui, dans une seule phrase, distingue les chapeliers, les fabricants de boucliers, les forgerons, les préparateurs de fibres végétales et les joailliers. Cf. aussi K, 55, etc. — Cette division des travaux humains est sans doute l'origine de la conception religieuse qui attribue des domaines spéciaux aux dieux eux-mêmes, depuis les départements de la nature jusqu'aux diverses parties de la maison (*vid. sup.*, t. LI, p. 384, 389, et cf. A. Réville, II, 197).

3) Voir *La civilisation japonaise*, leç. d'ouv. Sorbonne, p. 15 seq.

4) Par exemple, la propreté, qui, chez les Japonais, est un besoin matériel, devient la source de plusieurs coutumes sociales, en même temps qu'un rite religieux et un principe moral essentiel.

5) Voir ci-dessus, p. 71, n. 3. Cf. aussi N, I, 71, 209, 256, II, 48, 64, 73, 74, 82, 87, 93, 100, 113, 115, etc...

6) *Supra*, t. L, p. 328, n. 2. Un observateur chinois constate que, chez eux, « tous les hommes de haut rang ont quatre ou cinq femmes; les autres, deux ou trois. » (T, XVI, part. I, p. 34).

mariage étaient très larges à l'époque historique[1]. Les formes de ce contrat surtout, telles qu'on peut les distinguer sous le mythe du premier couple[2], sont curieuses à étudier. On y reconnaît, sans étonnement, ce fameux rite magique de la circumambulation[3] qui, dans le *pradakchina* hindou comme en tant d'usages pareils, repose sur un principe solaire[4], confirmé justement par d'autres passages de nos recueils[5]. On

1) *Supra*, t. L, p. 329, n. 1. Voir aussi Satow, T, III, app., pp. 14, 25; Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. xxxviii; Aston, *Shinto*, 64, 91, 250, 300. N'aurions-nous pas un vestige d'exogamie dans la variante du N, I, 30, où Izanami défend à Izanaghi de la regarder parce qu'ils sont du même *oudji*? (*ougara*, dit la glose en kana). Cf., chez les Malais, un état de transition analogue à celui que nous avons observé chez les anciens Japonais (G. A. Wilken, analysé dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XVIII, p. 114, t. XXII, p. 111, t. XXIII, p. 391), et pour le passage de l'inceste primitif à sa prohibition générale, E. Durkheim, *Année sociologique*, vol. 1.

2) *Vid. sup.*, t. LI, p. 378, n. 2, et t. LIV, p. 184, n. 4.

3) K, 20 seq., N, I, 12 seq.; et cf. N, II, 259, R II, 422. (L'idée essentielle du rite est exprimée par le verbe *mégourou*, « tourner autour » d'un objet.)

4) Voir Goblet d'Alviella, *Moulins à prières, roues magiques et circumambulations*, et dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXV, p. 117 seq., t. XXXVI, p. 154; William Simpson, *The Buddhist Praying-wheel*, p. 285; Jevons, *Introd. to Religion*, p. 210; etc.

5) Cf. *supra*, t. LIV, p. 188, n. 4 : la défense de marcher contre le soleil. M. Aston pense que le Shinntô contient bien cette interdiction fondamentale, mais non pas la circumambulation qui en dérive, et qui devrait entraîner la marche des personnages dans une direction invariable, leur côté droit tourné contre l'objet central (*op. cit.*, p. 249, et *cf.* pp. 90, 157, 312, 321). Il est exact que, dans le *pradakchina* brahmanique et bouddhique, le mouvement doit s'opérer, en principe, dans le sens des aiguilles d'une montre; mais cette règle comporte des exceptions, au moins apparentes, dans certains rites magiques ou funéraires qui font tourner l'officiant d'abord de droite à gauche, puis de gauche à droite (Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, t. XXXV, p. 119, V. Henry, *op. cit.*, p. 202, E. Aymonier, *Le Cambodge*, I, p. 47, etc.); et le récit japonais, où se combinent aussi les deux mouvements, apparaît bien comme un vestige matériel de quelque procédure analogue, dont les Japonais du VIIIe siècle ne savaient plus les raisons. Remarquons qu'en ce qui touche l'interdiction même d'aller contre le soleil, nos textes se contredisent (*vid. sup.*, loc. cit.); et que la même confusion se retrouve précisément, pour la cérémonie du mariage, dans les versions du K, 20 et du N, 12, 16, où c'est tantôt l'homme, tantôt la femme qui doit s'avancer de gauche à droite. Si l'on rapproche ces deux incohérences l'une de l'autre, n'en devra-t-on pas conclure que l'erreur sur le principe se reflète dans son application, et que, loin d'opposer la règle solaire

constate aussi que, conformément aux idées de pureté qui inspirent tout le shintoïsme, les jeunes époux se retiraient, pour la consommation du mariage, dans une hutte nuptiale particulière[1]. D'autres coutumes encore pourraient se rattacher à cette même notion ou à des sentiments analogues[2]. Enfin, notre légende, où tout est compromis un instant parce qu'Izanami « a parlé la première », nous aide à apprécier la condition de la femme dans le Japon primitif[3]. L'état d'infériorité que ce texte implique était d'ailleurs très relatif :

au rite matrimonial, on doit voir dans l'ambiguïté du second une conséquence normale de l'incertitude qui planait sur la première?

1) La *foudya*, K, 19, N, 1, 12, 14 (maison érigée par Izanaghi et Izanami à leur arrivée dans l'île d'Onoghoro), ou encore K, 64, N, 1, 54 (palais de nuages de Szannoô). Cf. aussi, pour l'époque humaine, N, I, 400. On craignait évidemment de contaminer l'habitation ordinaire.

2) Par exemple, en 646, on nous signale l'abus des amendes expiatoires imposées aux nouveaux époux (N, I, 220-221); l'emploi du mot *harai* semble bien indiquer l'origine religieuse de cette pratique; et plus tard, un commentateur nous décrit, sous ce même nom, une coutume significative : au cours du premier mois de l'année qui suivait un mariage, les amis du jeune homme envahissaient sa demeure, avec des seaux d'eau, et aspergeaient sans merci leur camarade. — Autres usages connexes : *supra*, t. LI, p. 381, n. 3 (et cf. *Rev. d'hist. des religions*, t. XIII, p. 40); t. LIV, p. 204, n. 1; Parker, *loc. cit.*, p. 44 (franchir le feu, comme en Chine); etc. — M. Aston soutient que le mariage n'eut jamais, au Japon, un caractère religieux (*op. cit.*, pp. 91, 249). Il est bien certain que, dans les temps modernes, ce simple fait social n'a été regardé ni comme un acte sacré, ni même comme un contrat d'ordre public, mais comme une convention purement domestique (car, jusqu'aux formalités introduites par le nouveau Code civil, le beau-père se contentait d'envoyer une notification à la mairie, pour que le nom de sa fille fût transféré sur le registre du domicile de l'époux). Mais, sans parler même des divinités protectrices du lien conjugal, que mentionne M. Aston lui-même (pp. 66, 249), les rites de circumambulation, d'isolement, de purification que nous venons d'observer n'indiquent-ils pas une origine religieuse?

3) K, 20-21 (*sup.*, t. LIV, p. 184, n. 4). Dans la version du N, la supériorité de l'homme est indiquée d'une manière plus nette, et même un peu rude : « Lorsqu'ils se rencontrèrent à un côté (du pilier), la divinité femelle parla la première et dit : « Oh! chose délicieuse! J'ai rencontré un beau jeune homme. » Le dieu mâle fut mécontent, et dit : « Je suis homme, et, en vertu de mon droit, j'aurais dû parler le premier. Pourquoi donc au contraire, toi, une femme, as-tu parlé la première? C'était de mauvais augure. Tournons de nouveau. » (N, I, 13, et cf. 15, 16, 17-18). Pour des prohibitions analogues, voir notamment *Rev. d'hist. des religions*, t. XIII, p. 39.

d'autres passages, en effet, nous montrent qu'à cette époque, c'est-à-dire bien des siècles avant le règne, au moins apparent, des principes chinois en cette matière[1], la femme japonaise occupait une situation élevée, soit dans la vie privée[2], soit même dans la vie publique[3]. Il est vrai qu'au cours du mariage, si la femme gardait sa fidélité[4], l'homme avait

1) Ces principes, codifiés surtout dans l'*Onna Daigakou* (la Grande Ecole des femmes), du moraliste Kaibara Ekikenn (1630-1714), ont contribué à former la Japonaise actuelle des hautes classes, c'est-à-dire le type féminin le plus parfait qu'on puisse concevoir : mais cette éducation, fondée en Chine sur le mépris de la femme, repose plutôt, au Japon, sur un juste sentiment de ce que doit être l'harmonie conjugale ; la nuance apparaît lorsqu'on a l'occasion, très rare pour un Européen, d'observer les Japonais, non dans les rapports sociaux où ils gardent toujours une attitude théâtrale, mais dans l'intimité de la famille, aux heures où le mari consulte sa femme : et on constate alors que les vieilles mœurs indigènes ont, malgré tout, survécu jusqu'à nos jours. (Pour l'*Onna Daigakou*, voir Chamberlain, *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, X, part. 3, et *Things Jap.*, p. 426 seq., ou R. Lange, *Mittheil. des Seminars für Orientalische Sprachen*, vol. I, Berlin, 1898.)

2) Divers épisodes prouvent que, loin de se trouver dans un état de sujétion absolu vis-à-vis de ses parents mâles, elle pouvait se conduire avec une assez grande liberté : voir K, 69, 330, N, I, 329-330, 399 seq., etc. Sans sortir du mariage, certains textes sembleraient indiquer que le père de l'épouse faisait à l'époux des cadeaux à l'occasion des noces : nous aurions alors une espèce de dot, avec les conditions d'indépendance et de dignité dont ce système est l'indice ordinaire (récits du K, 116, 122, où M. Chamberlain comprend ainsi les « marchandises offertes sur cent tables » par le dieu de la Grande montagne à Sunnoô ou par le dieu des Mers à Ho-ouori : voir cependant le N, I, 84, qui fait allusion plutôt à un banquet de bienvenue ; et cf. aussi le N, I, 301). Remarquons enfin que « le nom d'un enfant doit lui être donné par sa mère » (K, 190, et cf. N, I, 104).

3) En dehors même d'Amatéras, qui dirige toute la politique céleste, l'audacieuse Oudzoumé tient certes bien sa place dans l'assemblée des dieux (K, 58, 108, où on l'envoie comme ambassadrice, parce que, si elle est « un être féminin délicat », elle est aussi « une divinité qui conquiert les dieux en les affrontant »); dans le mythe de Djimmou, on rencontre une femme qui joue le rôle de chef local (N, I, 194) ; c'est une héroïne, Djinnghô, qui envahit la Corée ; et l'histoire japonaise comptera encore plus d'une impératrice (cf. d'ailleurs *supra*, t. XLIX, p. 310, n. 3). Vers l'an 1000, à la cour de Kiôto, les dames d'honneur tiendront tête aux courtisans, et ce sont des femmes d'esprit qui composeront alors les principaux chefs-d'œuvre de la littérature japonaise.

4) L'adultère de la femme existe (N, II, 221, décret impérial de l'an 646 où l'empereur Kôtokou, se défiant de la jalousie masculine, exige que le mari ait à l'appui de sa plainte les déclarations de trois témoins); mais en somme, le cas n'apparaît presque jamais dans nos textes (dans une curieuse histoire du N, I, 301, c'est sans

des allures plus libres[1]; et cependant, ne faut-il pas tenir compte de la charmante coutume qu'avaient les époux, au moment où l'un d'eux partait pour quelque voyage, de se faire mutuellement, à leur ceinture peut-être, un nœud que seule devait détruire la main qui l'avait formé[2]? Quant au divorce, il était sans doute assez fréquent, plutôt en raison de l'inconstance des maris que de la jalousie des femmes[3]; et nous avons vu que pour cette dissolution du lien conjugal,

le savoir qu'une princesse trompe son époux]; en sorte qu'on peut prévoir déjà l'état de choses actuel, où l'adultère féminin est inconnu dans toute la classe élevée.

1) *Vid. sup.*, t. L, p. 328, n. 2.

2) L'empereur Souinion, abandonné par sa femme, cherche à la retenir : « Qui dénouera, lui fait-il dire par un messager, la fraîche cordelette que tu as liée ? » (K. 190; et cf. les poésies analogues du *Manyôshiou* que cite Chamberlain, *in loco*). Le texte porte : *midzou no ouo-himo*, que Chamberlain traduit par « fresh small pendant » ; et pour lui, comme pour les commentateurs indigènes, cette expression désigne la ceinture intérieure qui, chez l'homme comme chez la femme, retenait le vêtement de dessous. Mais d'autre part, dans l'Inde, on trouve une coutume magique qui peut donner à réfléchir sur ce point : chaque époux, au moment des adieux, prend trois fils de chanvre, en tresse une petite corde et l'attache au bras de l'autre en manière de bracelet (observation du prince Henri d'Orléans, dans l'Assam, expliquée par V. Henry, *op. cit.*, p. 126-127). Je me suis donc demandé si notre récit ne contiendrait pas une survivance du même usage. Or, au point de vue philologique, le texte viendrait plutôt à l'appui de cette nouvelle interprétation. Le mot *midzou*, frais, joli, est sans intérêt ; mais *ouo* peut se traduire aussi bien par « chanvre » que par « petit » (l'idéogramme choisi par le compilateur n'a guère d'importance); et *himo* veut dire, tout simplement, « tresse, cordelette ». Il est donc fort possible que les documents archaïques aient employé une expression dont le sens précis, déjà perdu au VIII[e] siècle, serait celui du vieux rite de l'Assam.

3) La jalousie, en effet, ne s'accorde guère avec la polygamie. Cependant, nos récits nous montrent des héroïnes qui ne supportent guère l'infidélité de leur époux (*sup.*, t. LIV, p. 195, n. 2, p. 203, n. 1, *in fine*, etc.); et peut-être ce sentiment fut-il plus développé à l'époque primitive, alors que le système polygame était compensé par l'indépendance de la femme japonaise, que dans les temps modernes, où la monogamie dominait, mais où les enseignements chinois avaient fait de la jalousie une des « cinq maladies » du caractère féminin. Le dernier terme de cette évolution se trouve dans la législation actuelle : d'après les Codes en vigueur, si l'adultère de la femme est une cause de divorce pour le mari, l'adultère du mari n'est en aucun cas une cause de divorce pour la femme (*Code civil*, art. 813); et tandis que l'adultère de la femme est passible d'un emprisonnement de six mois à deux ans, l'adultère du mari ne comporte aucune peine (*Code pénal*, art. 353).

comme pour sa formation, il y avait des formules consacrées[1]. Des conjoints, passons aux enfants. Si le mariage était regardé comme entraînant une certaine souillure, à plus forte raison devait-il en être ainsi de l'accouchement[2]. De nombreuses légendes nous disent, en effet, qu'ici encore il fallait une cabane spéciale[3] : coutume qui devait se perpétuer, dans l'île de Hatchidjô, jusqu'aux premières années du régime actuel[4]. Le même esprit de propreté se manifestait ensuite dans les soins donnés à l'enfant[5]. Les Japonais ne semblent pas avoir connu la couvade, bien qu'on la retrouve chez les Aïnous[6]. En revanche, la toute-puissance paternelle, révélée notamment par l'abandon probable des nouveau-nés mal venus[7] et par l'obéissance absolue des fils[8], rappelle assez

1) Cf. *supra*, t. LIV, p. 172, n. 2, p. 362, n. 6.

2) C'est l'idée générale de l'impureté de la femme, soit lors de sa puberté ou de ses époques, soit au moment de ses couches (Frazer, *op. cit.*, I, 253 seq. ; V. Henry, 74 ; C. Fossey, 44, 51 ; M. Mauss, *loc. cit.*, 47, 52 ; etc.). On connaît sur ce point les conceptions des Hébreux (*Lévit.*, XII, 1, XV, 19, et *cf.* R. Smith, *op. cit.*, app., 447 seq.) ; elles se retrouvent d'ailleurs dans la cérémonie catholique des relevailles, où la femme s'agenouille au seuil de l'église pour recevoir des aspersions d'eau bénite (voir le Rituel romain, *De benedictione mulieris post partum*). Constatons seulement que cette croyance si répandue existe en particulier dans la région malaise (A. Réville, II, 163 ; Waitz-Gerland, VI, 355).

3) L'*oubouya*. K, 118, 126, 241 ; N, I, 71, 73, 94, 103, 277, 320 ; *supra*, t. L, p. 182, n. 1, p. 332, n. 1, t. LIV, p. 192, n. 3. Cette hutte isolée, que M. Aston (p. 113) signale aussi chez les Arabes, se retrouve, plus près du Japon, chez maintes peuplades océaniennes (voir Frazer, I, 253-255). Enfin, au Japon même, l'idée de l'impureté qu'entraîne l'accouchement se manifeste par d'autres pratiques analogues, dont témoignent divers récits historiques : en 811, la femme d'un prêtre ayant été délivrée près du Ghékou, les deux époux doivent faire une purification rituelle, et désormais aucune femme enceinte ne sera admise à dépasser le *torii* de ce temple ; en 882, une chienne ayant mis bas dans l'enceinte du Palais impérial, un prince est envoyé en ambassade à Icé et l'on observe plusieurs jours d'abstinence (voy. Aston, p. 251).

4) Elle y fut observée, en 1878, par MM. F. V. Dickins et E. Satow (voir leur récit, *A visit to Hachijô*, dans T, VI, part. 3, p. 435 seq.).

5) Pour les enfants des dieux, comme pour les petits princes impériaux, on nous signale un groupe nombreux de baigneuses (K, 190 ; N, I, 104, II, 29).

6) Voir Batchelor, *op. cit.*, p. 44.

7) *Vid. sup.*, t. LIV, p. 184, n. 1.

8) Exemple : Yamato-daké (K, 210).

les mœurs des peuplades antiques. L'adoption, qui, plus tard, devait tenir tant de place dans la législation et dans les mœurs du pays[1], paraît étrangère aux temps primitifs[2]. Nous arrivons enfin au droit de propriété, qui d'ailleurs présente encore un caractère familial. Dans cet ordre d'idées, il nous suffira de constater la sainteté des limites[3] ; la simplicité des contrats[4] ; l'arbitraire des successions, qui, dans le droit public, évidemment fondé sur le droit privé, n'observent pas la règle de primogéniture[5]. Reste alors seulement à rappeler, pour terminer sur ces coutumes familiales, l'abandon religieux de la maison du mort[6], avec sa répercussion, dans le domaine politique, sur les changements de capitales[7] : usage qui, une fois de plus, met en lumière la notion de pureté rituelle illustrée déjà par la construction de la hutte nuptiale et de la cabane d'accouchement[8].

1) Voir Shighéno An-éki, *The evils of abdication, heirship and adoption*, conférence à la *Gakoushikai-inn*, résumée par W. Dening dans T, XV, part. 1, p. 72 seq. ; *Things Japanese*, 17 seq. ; etc.

2) Le cas exceptionnel que signale Satow (T, VII, part. 2, p. 122) est à la fois trop vague et trop spécial pour qu'on en puisse conclure à l'existence primitive d'une institution que tant d'autres indices rattachent à l'influence de la Chine (cf. d'ailleurs N, II, 2).

3) K, 45, 52 ; N, I, 48 ; etc. (Cf., pour les bornes magiques, Mauss, *loc. cit.*, p. 57, n. 6, p. 58, n. 3).

4) K, 119, etc. C'est seulement dans des circonstances extraordinaires, comme l'abdication d'Oh-kouni-noushi, qu'on voit intervenir des formes de cession solennelles (N, I, 69, 81).

5) Ce principe, évidemment étranger à la période la plus ancienne (N, I, 110), apparaît ensuite peu à peu, soit dans les faits (N, I, 140), soit surtout dans les idées (N, I, 273, 384), et finalement semble s'affermir au VII[e] siècle (N, II, 242) ; mais en somme, si on examine la liste des premiers empereurs, on voit que ce n'était pas toujours l'un des fils qui succédait à son père, et que ce fils était rarement l'aîné.

6) *Vid. sup.*, t. LIV, p. 264, n. 4. La même coutume se retrouve dans maintes régions (H. Spencer, I, 349 seq.), notamment en Océanie (A. Réville, II, 163 ; Mauss, *loc. cit.*, p. 45, n. 1 ; etc.). Cf. aussi les usages de la Perse (D. Ménant, *op. cit.*, p. 194), et dans l'Inde, après la mort du père de famille, l'extinction du foyer, qu'on rallume ensuite (V. Henry, 247).

7) *Vid. sup.*, ibid. Exemple : N, I, 277.

8) L'unité psychologique de ces usages est bien marquée par une curieuse

Le caractère familial de ces institutions primitives va reparaître encore dans les coutumes pénales[1], qui d'ailleurs, comme on pouvait s'y attendre, reposent aussi sur un fondement religieux. Ce n'est pas que la religion soit l'unique source de ce droit criminel[2]; mais elle en est au moins le principe le plus ancien et, à certains égards, le soutien le plus ferme[3]. Considérons, en effet, les infractions, les actions qui en naissent et les peines qu'elles peuvent entraîner. A lire le Rituel de la Grande Purification, il semblerait que les pires délits consistent à « renverser les séparations des rizières, combler les canaux d'irrigation, ouvrir les vannes », et la suite[4]; et auprès de ces attentats, vraiment exécrables pour un peuple d'agriculteurs, le fait de blesser ou de tuer, de « couper la chair vivante », n'apparaît qu'en seconde ligne[5], malgré la souillure qu'implique toujours l'effusion du sang[6]. D'autre part, nos recueils condamnent des crimes qu'ignorait

interdiction locale, qui subsista jusqu'à une époque récente : il était défendu de naître ou de mourir sur le sol sacré de l'île d'Itsoukoushima.

1) Un observateur chinois note, dans certains cas, l'extirpation de la famille du coupable (T. XVI, part. 1, p. 54). Cf. Mauss, *loc. cit.*, p. 54.

2) Opinion soutenue par M. Weipert (dans les *Mittheilungen*.... Heft 58, p. 365 seq.), et qu'approuve Florenz (T. XXVII, part. 1, pp. 56, 58).

3) M. Aston pense au contraire que, dans ce domaine, la morale devança plutôt la religion (*Shinto*, p. 246-247).

4) R X, 60; cf. K, 230, N, I, 40, 48, etc.

5) R X, 61. Je ne crois pas que la distinction des offenses en « célestes » et « terrestres » soit, comme le soutient M. Aston (p. 300), un simple procédé de rhétorique employé ici pour couper une longue énumération en deux phrases élégamment balancées.

6) *Vid. sup.*, t. LIV, p. 364, n. 4. Cf. aussi Satow, *Westminster Review*, n° cit., p. 50; Florenz, T. XXVII, p. 85-86; Aston, *op. cit.*, p. 243, 252. Dans nos textes, l'homicide, même justifié, entraîne une purification rituelle (exemple très net du K, 291 : *supra*, t. LIV, p. 194, n. 2). Au commencement du v[e] siècle, les hommes employés au service des écuries impériales ayant été marqués au visage pour qu'on pût distinguer leur corporation, le dieu Izanaghi déclare qu'il « ne peut souffrir l'odeur du sang », et la coutume est abandonnée (N, I, 307). Aujourd'hui même, le mot le plus usité pour désigner une blessure est *kéga*, c.-à-d. souillure; et quand Hepburn veut nous donner un exemple de l'emploi du verbe *kégashi*, polluer, il trouve tout de suite celui-ci : *tchi wo ayashité miya wo kégashi*, souiller un temple en y répandant du sang (*Dict.*, p. 283).

le rituel, comme le brigandage, la rébellion ou le refus de payer les taxes[1]. N'est-il pas évident que les premiers méfaits se rapportent aux plus anciens tabous religieux, les derniers, à l'ordre établi par une société mieux organisée[2]. Mais par quelle procédure va-t-on agir contre eux ? Si l'on est en présence de violations du tabou, ce sera par une purification, soit générale[3], soit personnelle[4], en même temps d'ailleurs que la vengeance, privée[5] ou publique[6], pourra trouver à s'exercer. Dans le second cas, au contraire, la justice privée[7], puis l'action publique[8], seront seules à intervenir ; pourtant, quand les moyens humains ne suffiront pas, on aura volontiers recours à l'ordalie[9]. A quelles sanctions

1) *Supra*, t. L, p. 347, n. 8, t. LII, p. 88, n. 2, t. LIV, p. 198, n. 3, etc.

2) Un trait qui marque bien cette différence, c'est que les fautes rituelles sont regardées comme de véritables contraventions, dans le sens juridique actuel de ce mot, c'est-à-dire qu'elles ont pu être commises « soit par inadvertance, soit de propos délibéré » (R X, 60, et cf. Mauss, *loc. cit.*, p. 55).

3) C'est-à-dire, soit nationale (tous les six mois), soit locale. R X, 59 seq. ; K, 230 ; N, I, 221, 224, 333, 338, 352, 378.

4) K, 39 seq., 59, 291 ; N, I, 26, 31, 48-50, 308, 360.

5) D'autant plus fréquente que la purification individuelle est assez rare. — La purification elle-même, entraînant une amende, finit par donner lieu à de nombreuses extorsions ; les villageois y forcent les compagnons d'un ouvrier mort sur leur route ou d'un paysan noyé dans la rivière, les hommes de corvée qui font cuire leur riz au bord du chemin ou l'emprunteur d'un pot qui a renversé cet ustensile, et il faut un décret impérial (de l'an 646) pour mettre fin à ces abus (N, II, 221-222).

6) Exemple : les peines supplémentaires que l'assemblée des dieux inflige à Szaunoô (K, 59).

7) N, I, 334, etc. Première forme de justice qui devait suppléer, jusqu'à l'époque moderne, aux défauts de l'organisation officielle, et que cette dernière devait même autoriser, en la réglementant (voir J. Dautremer, *Vendetta in Japan*, dans T, XIII, part. 1, p. 82 seq.).

8) Exercée soit par les chefs locaux, soit par le pouvoir central. L'empereur Mouretsou (498-506) nous est représenté comme aimant fort les instructions criminelles, aussi bien d'ailleurs que la vue des supplices (N, I, 399). — Emploi de la torture noté par un Chinois : T, XXII, part. 1, p. 42 ; cf. aussi N, II, 82 ; etc.

9) Par le feu (N, I, 73, 85, 89) ; par l'eau bouillante (N, I, 258, 316, II, 22, où un magistrat trop zélé fait périr ainsi nombre de justiciables) ; par le serpent (T, XXII, part. 1, p. 43). Cf. *supra*, t. L, p. 182, n. 1, p. 339, n. 2, t. LIV, p. 212, n. 2.

enfin aboutira-t-on? Pour les fautes religieuses, le plus souvent, à une simple amende qui apaisera les dieux[1], bien que de terribles châtiments aient dû exister à l'origine[2]. Les délits profanes, en revanche, suivant la gravité des cas, conduiront le coupable à la perte de ses biens[3], de sa liberté[4] ou de sa vie[5]. Au demeurant, si un même individu a violé la loi divine et la loi humaine tout ensemble, il sera logiquement condamné à une expiation rituelle doublée d'un châtiment civil[6]. Ainsi, la tradition sacrée et la conscience sociale

1) K, 59, N, I, 48, 49, 57, 360 (*cf.* Florenz, T, XXVII, part. 1, p. 51 seq., et Aston, *op. cit.*, p. 303).

2) L'arrachement des poils et des ongles de Szannoô (K, 59, N, I, 48-50) en est un indice assez clair; et quoi qu'en dise Florenz, qui ne veut voir là qu'un symbole purificatoire (*loc. cit.*, p. 57), la rigueur habituelle des peines qu'appellent les violations du tabou (voy. Mauss, *loc. cit.*, p. 55) montre bien qu'il s'agissait aussi d'un châtiment corporel.

3) Un certain Agunoko, ayant dépouillé le cadavre de la princesse Médori, mise à mort par ordre de l'empereur, est lui-même condamné à la peine capitale, puis gracié moyennant confiscation de son domaine, qui s'appellera désormais Tama-dé, « le Prix des joyaux » (N, I, 293). Cf. aussi N, I, 308, etc.

4) Prison : N, I, 395, etc. — Esclavage : N, II, 83, 333, etc., et cf. observation chinoise dans T, XXII, part. 1, p. 42. — Le bannissement, que nous avons déjà rencontré comme peine religieuse (K, 59, N, I, 48 seq.), est aussi un châtiment civil (K, 300, N, I, 324, 329, II, 234, 333, 339, et cf. T, *ibid.*).

5) Par étranglement (N, I, 234), par le feu (N, II, 82), etc. — Pour d'autres peines moins graves : *Ma Twan-Lin's Account*, p. 42, etc..., et cf. Aston, *Shinto*, p. 244.

6) Cas typique dans le N, I, 308. Une princesse qu'aimait l'empereur Ritchiou est morte dans des circonstances mystérieuses (*vid. sup.*, t. LII, p. 72). « Alors l'empereur, fâché de n'avoir pu apaiser la malédiction divine (par une première tentative indiquée *supra*, p. 85, n. 6) et d'avoir ainsi causé la mort de la concubine impériale, s'efforça de connaître où gisait la faute. Quelqu'un dit : « Le Kimi des Kourouma-motchi (chef de la corporation héréditaire qui s'occupait des chars) est allé au pays de Tsoukoushi, où il a passé en revue toute la corporation des Kourouma-motchi, et il a emmené avec eux les hommes qui avaient été donnés pour le service des divinités (trois dieux de Tsoukoushi : cf. N, I, 307). C'est sûrement un offense ». Sur-le-champ, l'empereur fit appeler le Kimi, et l'interrogea. Les faits ayant été établis, l'empereur énumera les offenses que le Kimi avait commises, en lui disant : « Bien que simple Kimi des Kourouma-motchi, tu t'es approprié, de façon arbitraire, les sujets du Fils du Ciel : c'est une première offense. Tu t'es emparé d'eux à tort, les englobant dans la corporation des Kourouma-motchi après qu'ils avaient été attribués au service des

travaillent de concert à fonder un droit criminel. Du côté religieux, on trouve surtout des vestiges de très vieux tabous, presque incompréhensibles déjà à l'aube de l'histoire japonaise[1]; dans le domaine profane, ce sont en général des infractions mal définies, qu'une procédure de fantaisie réprime en leur appliquant des peines également arbitraires. Mais on n'en voit pas moins s'organiser peu à peu, en se dégageant de sa vieille enveloppe religieuse, un droit pénal coutumier qui sans doute n'eût guère tardé à devenir droit écrit, si, dès le début du VIII[e] siècle, l'adoption subite d'un code chinois n'était venue mettre fin à ce progrès spontané[2].

Le droit public lui-même est encore tout imprégné de

dieux du Ciel et de la Terre : c'est une seconde offense. » En conséquence, il lui imposa la mauvaise amende purificatoire et la bonne amende purificatoire (sur ces expressions, cf. N, I, 48, et Florenz, T, XXVII, part. 1, p. 55), et il l'envoya au cap Nagasou, pour s'y laver et purifier. Et quand le Kimi eut accompli cette expiation, l'empereur lui commanda, disant : « Désormais, tu ne peux avoir la charge de la corporation des Kourouma-motchi de Tsoukoushi. » Il confisqua donc tous ces Kourouma-motchi, et leur donna une destination nouvelle en les offrant aux trois divinités. » Rien de plus net que ce document, où apparaît avec une clarté parfaite la distinction du côté religieux et du côté profane, soit quant à l'infraction, soit quant à la peine qui s'ensuit.

1) Les commentateurs indigènes sont en désaccord sur la signification des principales offenses énumérées dans le R X, et les caractères chinois, loin d'éclairer le lecteur européen, s'interposent souvent comme un voile sur les vieux mots japonais qu'ils tâchent de représenter. Par exemple, quatre caractères du texte, dont les deux derniers, employés phonétiquement, n'indiquent aucun sens, et dont les deux premiers ont pu être écrits aussi bien pour rendre des sons que pour donner leur sens idéographique, sont lus tantôt *shira-hito kokoumi*, c'est-à-dire « les hommes blancs » (affligés de taches blanches sur la peau) d'une part, et d'autre part « les excroissances » (sur lesquelles on s'entend encore moins que sur l'espèce de lèpre précédente), tantôt *shira-hi toko koumi*, c'est-à-dire « la cohabitation à la clarté du jour » (*shira*, blanc ou clair, *hi*, jour, *toko*, lit, *koumou*, se réunir : *vid. sup.*, t. LI, p. 381, n. 3, et cf. T, XXVII, part. 1, p. 87 seq.).

2) En 701, première année de l'ère Taihô, promulgation du *Taihô-Ritsou*, code pénal directement inspiré du droit criminel de la dynastie des Thang (voir G. Appert, dans *Nouvelle Rev. hist. de droit*, 1892, p. 212 seq., 1893, p. 302 seq.). — Il faut remarquer d'ailleurs que, même quand un système de lois précises aura été établi, les Japonais conserveront toujours une tendance à juger chaque espèce particulière d'après l'équité plutôt qu'en vertu de règles rigides (voy. J. H. Wigmore, *op. cit.*, p. 72 seq.).

religion[1], bien que, là aussi, une divergence croissante tende à séparer les affaires temporelles des choses spirituelles. Cette division apparaît déjà dans les mythes des dieux[2] ; elle se précise dans les légendes plus humaines[3] ; elle éclate enfin dans l'exercice positif des divers pouvoirs de l'empereur : car, des trois prérogatives qu'il possède, à savoir la fonction de grand-prêtre national, celle de représentant du pays vis-à-vis de l'étranger et, par suite, de chef de l'armée, celle de patriarche et d'administrateur souverain de tout ce qui concerne les diverses familles[4], s'il est une charge qu'il ait laissée de bonne heures à des personnages spéciaux et permanents, c'est bien son office sacerdotal[5]. Mais les plus anciens mythes ne nous montrent pas encore cet état de centralisation politique ; et si nous y cherchons des renseignements sur les institutions qui la précédèrent, nous nous trouvons plutôt en face d'une démocratie que d'un gouvernement absolu. Dans le Ciel, en effet, il n'y a point de monarque[6]. Toutes les fois qu'ils doivent prendre une importante décision, les dieux se réunissent en masse, et chacun a voix au conseil[7]. C'est tout au plus si quelques figures suprêmes,

1) Cf. *supra*, t. LII, p. 37, n. 3.

2) Fonction sacerdotale de Koyané et autres dieux, dans le mythe de l'éclipse (qui d'ailleurs fut évidemment arrangé après coup) : *supra*, t. LIV, p. 213, n. 4.

3) Abdication d'Ou-kouni-noushi (ci-dessus, p. 68, n. 2).

4) Voir Florenz, *Altjapanische Culturzustände*, p. 165 seq.

5) Les *nakatomi* sont en effet une corporation héréditaire dont l'origine se perd dans la légende (cf. *supra*, t. LII, p. 37, n. 4, et Aston, *op. cit.*, p. 200 seq.). Le premier empereur lui-même, s'il n'a pas de collèges sacerdotaux sous la main, confie volontiers à un des ministres le soin de diriger une fête religieuse, en sa présence (N, I, 122).

6) Amatéras, qui semble dominer tout le panthéon, n'échappe aux violences de Sosanoö que pour tomber au pouvoir des dieux qui la traînent hors de sa caverne. Cet état de choses trouve d'ailleurs sa confirmation dans la langue : le mot *soumera*, qui signifie « souverain » (même racine que *soubérou*, gouverner, Satow, T, VII, part. 2, p. 118, Aston, p. 124), et qu'on employait pour désigner l'empereur terrestre, est appliqué aussi bien aux dieux des Vents qu'à la déesse du Soleil.

7) Vid. sup., t. LIV, p. 334, n. 1.

comme Amatéras ou Takaghi, semblent convoquer ou présider l'assemblée[1] : on écoute le dieu de la Ruse, et on suit son avis à l'unanimité[2]. La société des dieux, reflet de celle des hommes, nous peint donc une vie publique analogue à celle que les peuplades primitives mènent sur la place de leur village. Or, les récits suivants, en transportant la scène sur la terre, ne témoignent guère d'une organisation plus parfaite. Les conquérants se heurtent à une longue série de chefs locaux, qui semblent gouverner en famille[3], et le premier empereur lui-même partage le commandement avec son frère jusqu'à la mort de ce dernier[4]. Peu à peu, les vaincus abdiquent ; le souverain distribue leurs terres à ses fidèles[5] : on assiste à une première féodalité, qui annonce déjà celle du Moyen-âge[6]. Mais c'est seulement au VIIe siècle, et sous l'influence chinoise surtout, qu'une véritable centralisation s'établit, avec un droit administratif plus précis[7] que n'avaient jamais été les règles constitutionnelles[8].

Après ce coup d'œil rapide sur la vie sociale des Japonais primitifs, voyons enfin ce que les mythes ont à nous apprendre sur leur vie morale elle-même, c'est-à-dire sur la

1) M. Dooman exagère lorsqu'il prétend (*loc. cit.*, p. 72) que les textes ne nous disent rien sur ce point : voy. en effet K, 93.

2) K, 54, 93. Dans les cas moins compliqués, le nom de ce dieu n'apparaît pas : exemple, le jugement de Szannoô (K, 59).

3) K, 128, 144, 206, 211.

4) K, 130-141.

5) K, 203 ; N, I, 192, 266-267. Cf. aussi N, II, 197, 206, 401, etc.

6) Il ne faudrait cependant pas croire, comme Hirata, que cet état social primitif soit pareil à la féodalité organisée qu'on observe à partir du XIe siècle (Hirata, *Koi-doi-ki*, T. III, app., p. 50, et cf. Chamberlain, *loc. cit.*, p. LXII). Pour ce dernier système politique, voir notamment G. Appert, *Un code de la féodalité japonaise au XIIIe siècle*, dans *Nouvelle Rev. hist. de droit*, mai-juin 1900 ; cf. aussi J. C. Hall, *Japanese Feudal Law*, dans T. XXXIV, part. 1 (1906).

7) Voir G. Appert, *Essai sur les institutions japonaises*, dans *Nouvelle Rev. hist. de droit*, 1892, p. 212, 1893, p. 302, 731, 1896, p. 18 ; et K. Asakawa, *The Early Institutional Life of Japan*, Tokio, 1903.

8) Par exemple, aucune règle de succession au trône (cf. *supra*, p. 84, n. 5).

partie la plus élevée de leur civilisation. En ce qui touche, d'abord, le côté intellectuel, il serait oiseux de rappeler ici les caractères distinctifs de ces intelligences enfantines et les légendes naïves où elles condensèrent leur humble science de l'univers[1]. De même pour l'élément esthétique, que nous avons déjà observé, à maintes reprises, soit dans l'admiration profonde de cette race amoureuse du beau en présence de la nature[2], soit dans les premiers essais qui marquèrent chez elle le commencement des divers arts[3]. Ce qu'il importe surtout d'examiner maintenant, c'est la morale proprement dite ; et à cet égard encore, ce sont les traditions religieuses qui peuvent le mieux nous instruire de l'état de choses le plus ancien, en faisant transparaître sous les actions des dieux la conduite primitive des hommes. Si nous considérons ainsi les aventures divines où survivent les sentiments du peuple qui les imagina, nous constatons un curieux mélange de passions brutales, vestiges évidents de l'antique sauvagerie, et de tendances plus douces, qui indiquent déjà une certaine culture morale. Les dieux du Shinntô sont impul-

1) *Vid. sup.*, t. XLIX, p. 31 seq., t. LIV, p. 163 seq.
2) K, 22 seq., 50 seq., 64, 111, 116, 212, 245, 262, etc.
3) Parure (ci-dessus, p. 76, n. 2, et cf. aussi K, 346; architecture (p. 75, n. 2); germes de la sculpture (*sup.*, t. L, p. 334, n. 1), de la peinture (*ibid.*, p. 332, n. 2, et cf. N, I, 350); danse (ci-dessus, p. 61, n. 1, p. 76, n. 6, et pour les danses religieuses, K, 58, 125, N, I, 44, 70, etc.); musique (*supra*, *ibid.*); art littéraire : poèmes (les *outa*, avec jeux de mots, *sup.*, t. LIV, p. 190, n. 1, habileté à terminer des vers incomplets, K, 214, 330), prose (les *norito* surtout, aux périodes sonores, dont les dieux admirent la beauté, N, I, 49); le tout s'unissant dans le drame sacré, d'où sortira le théâtre (*vid. sup.*, t. XLIX, p. 315-316, t. L, p. 331, note, t. LII, p. 58, n. 2, t. LIV, p. 213, n. 4, etc. ; cf. les origines religieuses du théâtre chez d'autres peuples, A. et M. Croiset, *Hist. de la Litt. grecque*, t. III, pp. 24, 86, etc., Sylvain Lévi, *Le Théâtre indien*, p. 316 et pass., Ed. Montet, *La religion et le théâtre en Perse*, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XIX, pp. 277 seq., M. Courant, *En Chine*, p. 141 seq., etc. ; voir aussi A. Réville, II, 84-86, pour une évolution toute pareille en Polynésie, avec les mêmes représentations dramatiques des légendes divines, les mêmes traits communs de peinture rouge du visage, de couronnes de plantes, etc. ; et pour plus de détails en ce qui concerne le théâtre japonais, A. Bénazet, *op. cit.*, pp. 19 seq., 39 seq.).

sifs, impatients, violents ; toute impression vive produit chez eux une action nerveuse immédiate, un geste irréfléchi, instinctif, instantané comme un mouvement réflexe ou comme la détente d'un arc. Izanaghi, voyant son épouse morte en couches, met en pièces son enfant[1] ; aux Enfers, il ne peut contenir un moment la curiosité qui l'entraîne[2] ; quand un autre de ses fils, Szannoô, vient gémir en sa présence, il le chasse, le maudit[3] ; et le même Szannoô, à son tour, justifie son nom de « Mâle impétueux » en massacrant, dans une soudaine montée de fureur, la bonne déesse de la Nourriture[4] ; en attendant que bientôt tel autre dieu, venu pour faire de tranquilles condoléances à la famille d'un ami, s'emporte brusquement, renverse à coups de pieds la hutte où repose le cadavre[5]. Ces personnages fougueux sont braves[6], comme ils convient ; mais ils sont surtout rusés[7]. Leurs

1) « Alors l'auguste Izanaghi s'écria : « Oh ! mon auguste et charmante jeune sœur ! Oh ! t'avoir échangée contre ce seul enfant ! » Et il se traînait autour de son auguste oreiller, et il se traînait autour de ses pieds augustes, et il pleurait ; et de ses augustes larmes naquit la divinité qui habite sur le mont Kagou, et dont le nom est Naki-saha-mé no kami (la Femelle qui pleure et gémit). » (K, 30-31, et la suite *supra*, t. L, p. 181). Pour des faits analogues chez d'autres primitifs, voy. par ex. Mauss., *loc. cit.*, p. 46.

2) K, 35 ; *supra*, t. LIV, p. 338.

3) « Le grand et auguste Izanaghi dit à l'auguste Szannoô : « Comment se fait-il qu'au lieu de gouverner la région que je t'avais confiée, tu te lamentes et pleures ? » Il répondit : « Ton serviteur gémit parce qu'il désire aller à la terre de sa feue mère, au Né no kata-sou kouni. » Alors le grand et auguste dieu Izanaghi fut très irrité, et dit : « S'il en est ainsi, tu n'habiteras pas cette terre », et aussitôt il le chassa d'une expulsion divine. » (K, 45 et cf. *supra*, t. L, p. 163).

4) N, I, 32 : *supra*, t. XLIX, p. 32, et cf. t. LIV, p. 338, n. 7.

5) K, 98 : *supra*, t. LIV, p. 173, n. 2.

6) Exemple : Yamato-daké, qui, souvent seul et parfois sans armes (*supra*, t. LIV, p. 169, n. 3), va combattre tous les ennemis de l'est et de l'ouest (K, 203, 206, 209-210, 217).

7) Nous en avons déjà rencontré bien des preuves (*supra*, t. LIV, p. 194, n. 2, p. 101, n. 4, *in fine*, p. 203, n. 1, etc). D'une manière générale, la ruse est admirée, estimée, comme chez tous les primitifs. Les dieux y ont sans cesse recours, soit entre eux (voir t. XLIX, pp. 315-317), soit dans leurs rapports avec les hommes (t. LIV, p. 169, n. 3), et les hommes y ont recours pareille-

guerres perpétuelles, en dépit du formalisme sacré qui les décore[1], de l'ampleur des défis[2], du loyalisme ardent qu'on voit s'y manifester[3], n'en comportent pas moins des moyens de combat d'une générosité douteuse. C'est à des guet-apens que Djimmou a recours pour se débarrasser de ses adversaires[4] ; Yamato-daké, le « brave du Japon », le type illustre

ment, soit entre eux (exemples ci-dessous), soit dans leurs rapports avec les dieux (à commencer par les naïves finesses de nos Rituels ; *cf.*, sur ce dernier point Marillier, dans *Revue d'hist. des religions*, t. XXXVI, p. 353).

1) K, 133, 161, 180, 181, 194, etc., N, I, 113, 119, 121, etc. *Cérémonies* purement rituelles, comme dans l'antiquité occidentale (*cf.*, notre thèse *Le Droit de la guerre sous la République romaine*, Paris, 1891, p. 42 seq., et, pour le *dolus bonus* en temps de guerre, p. 89 seq., 130 seq., etc.).

2) K, 37-38, 45 seq., 181, etc.

3) K, 101 seq., 108, 112, 114, etc.

4) « Quand l'auguste Kamou-Yamato-Iharé-biko (nom primitif de Djimmou) arriva à la grande caverne d'Ohsaka, des Tsoutchi-ghoumo à queue, quatre-vingts brigands, l'y attendaient. Alors l'auguste fils de la Céleste divinité commanda qu'un banquet fût offert aux quatre-vingts brigands. Puis il désigna quatre-vingts serviteurs, un pour chacun des quatre-vingts brigands, fit ceindre un sabre à chacun de ces serviteurs, et leur donna ses instructions, en leur disant : « Lorsque vous m'entendrez chanter, frappez tous en même temps. » Et le chant par lequel il les avertit qu'ils devaient se mettre à frapper les Tsoutchi-ghoumo disait : « Dans la grande caverne d'Ohsaka, des hommes sont entrés et se tiennent nombreux. Bien que ces hommes soient entrés et se tiennent nombreux, les fils des puissants guerriers les abattront et les anéantiront avec leurs têtes de maillets, avec leurs maillets de pierre. Les fils des puissants guerriers, avec leurs têtes de maillets, avec leurs maillets de pierre, feraient bien de frapper, maintenant ! » A ce chant, ils tirèrent leurs armes et, simultanément, les massacrèrent tous. » (K, 141-142). Cet exploit est suivi de chants de guerre que nous donne le passage correspondant du N, et dont un seul exemple permettra d'apprécier le caractère archaïque : « Ho ! c'est le moment. Ho ! c'est le moment. Ha ! Ha ! Pcha ! Tout-à-l'heure, mes enfants ! Tout-à-l'heure, mes enfants ! » (N, I, 124 ; et *cf.* d'autres chants analogues, sans sortir de la légende de Djimmou, dans le K, 140-141, 142, 143, 144, dans le N, I, 118, 122, 123, 126, 127). — Auparavant, le même Djimmou avait fait périr un ennemi dans un piège, que ce dernier d'ailleurs lui destinait. « Il y avait dans Ouda deux frères, Oukashi aîné et Oukashi cadet (Ye-Oukashi et Oto-Oukashi). L'auguste Kamou-Yamato-Iharé-biko envoya le corbeau long de huit pieds en éclaireur, pour les interroger et leur dire : « L'auguste enfant de la Céleste divinité est venu jusqu'ici. Voulez-vous respectueusement le servir ? » Mais Oukashi aîné attendit de pied ferme, et il lança une flèche sifflante contre le messager pour l'obliger à retourner en arrière. En sorte que l'endroit où la flèche sifflante était tombée s'appelle maintenant Kaboura-zaki (la Pointe de la

du guerrier, se déguise en femme pour égorger des chefs ennemis qui se livraient à la joie d'une fête[1], ou bien tue par

flèche). Puis, disant qu'il voulait combattre, il essaya de rassembler une armée. Mais comme il n'y pouvait parvenir, il déclara d'une manière trompeuse qu'il servirait avec respect l'auguste prince; sur quoi, il bâtit une grande salle, y plaça une trappe, et attendit. Sur ces entrefaites, Oukashi cadet vint se présenter au préalable, et rendit hommage, disant : « Le frère de ton serviteur, Oukashi l'aîné, a renvoyé, en tirant sur lui, le messager de l'auguste enfant de la Céleste divinité, et, se proposant de t'attendre pour t'attaquer, il a essayé de réunir une armée; mais, ne pouvant y parvenir, il a bâti une grande salle et disposé à l'intérieur une trappe, dans l'intention de s'emparer de toi. Ton serviteur est donc venu t'informer de tout cela. » Alors l'auguste Mitchi no Omi, ancêtre des chefs d'Ohtomo, et l'auguste Oh-koumé, ancêtre des seigneurs de Koume (cf. K, 112), convoquèrent Oukashi aîné et l'insultèrent, en lui disant : « Dans la grande salle que tu as bâtie pour servir le prince avec respect, entre donc le premier, toi, méchant drôle, et déclare nettement la manière dont tu entendais respectueusement le servir. » Et aussitôt, saisissant la poignée de leurs sabres, jouant avec leurs lances et fixant leurs flèches dans leurs arcs, ils le poussèrent à l'intérieur : si bien qu'il fut pris dans le piège qu'il avait lui-même préparé, et qu'il mourut. Puis ils le tirèrent au dehors, et le taillèrent en pièces ; de sorte que l'endroit s'appelle Ouda no Tchihara (la Plaine du sang, d'Ouda). Cela fait, l'auguste prince donna à son armée tout le grand festin que lui offrait Oukashi cadet. » (Suit un chant de victoire, puis l'indication qu'Oukashi cadet, en récompense de sa trahison, devint le chef héréditaire d'une corporation chargée de fournir l'eau à la Maison impériale. K, 138-141).

1) « En arrivant à la maison des deux brigands Koumasos (rebelles du sud de Tsoukoushi, que l'empereur lui avait ordonné d'aller combattre), l'auguste Ouo-ousou (un des premiers noms du héros) vit que, près de cette demeure, il y avait une triple ceinture de guerriers qui s'étaient creusé une caverne pour l'habiter. Ceux-ci discutaient bruyamment une fête pour la nouvelle caverne et préparaient leur nourriture (ils allaient « pendre la crémaillère » : cf. K, 327-328). L'auguste prince se promena nonchalamment aux alentours, attendant le jour des réjouissances. Quand vint ce jour, ayant délié son auguste chevelure qui jusqu'alors était nouée au sommet de sa tête (coiffure des garçons, cf. K, 206), et l'ayant rabattue à la manière des jeunes filles, puis ayant mis les augustes vêtements de sa tante (Yamato-himé, la grande-prêtresse d' Icé, cf. K, 183, 186), il avait tout l'aspect d'une jeune fille véritable. Mêlé aux concubines, il entra dans la caverne. Alors les deux brigands Koumasos, frère aîné et frère cadet, charmés à la vue de cette vierge, la placèrent entre eux, et manifestèrent leur joie de façon exubérante. Mais quand la fête fut à son plus haut point, l'auguste Ouo-ousou, tirant le sabre qu'il avait caché dans son sein, et saisissant le frère aîné au collet, lui enfonça l'arme dans la poitrine; sur quoi le plus jeune frère, alarmé, s'enfuit au dehors. Mais, le poursuivant et l'atteignant aux derniers degrés de la caverne, et le saisissant par la peau du

surprise un homme qui se croyait son ami et auquel il n'a laissé qu'un sabre de bois pour se défendre[1] ; Djinnghô cache ses soldats dans un « vaisseau de deuil »[2], puis, quand les

des, l'auguste prince lui enfonça son sabre au bas des reins. Alors le brigand Koumaso parla, disant : « Ne remue pas le sabre : ton serviteur a quelque chose à dire. » L'auguste prince lui laissa donc un moment de répit, en le maintenant abattu à terre. Et le brigand demanda : « Qui est ta personne auguste ? » Il répondit : « Je suis l'auguste enfant d'Oh-tarashi-hiko-oshiro-ouaké (« le seigneur gouvernant, prince parfait et grand », nom primitif de l'empereur Kéiko), le céleste souverain qui, résidant en son palais de Hishiro à Makimoukou, gouverne la Terre des Huit grandes îles ; et mon nom est : « le roi Yamato-ouo-gouna (« le Jeune homme du Yamato », ancien nom de Yamato-daké). Apprenant que vous deux, misérables bandits Koumasos, vous étiez insoumis et irrespectueux, c'est lui (le souverain) qui m'a envoyé avec le commandement de vous saisir et de vous mettre à mort. » Le brigand Koumaso dit : « Cela doit être vrai. Personne dans l'Ouest n'était brave et fort comme nous deux. Mais dans la Terre du grand Yamato, il y a un homme plus brave que nous deux : oui, il y en a un. C'est pourquoi je veux t'offrir un auguste nom. Dorénavant, il est juste que tu sois loué comme l'auguste enfant Yamato-daké. » A peine avait-il terminé que l'auguste prince le fendit comme un melon mûr, et l'acheva. Et désormais, il fut toujours loué sous l'auguste nom d'auguste Yamato-daké. » (K, 206-208, et cf. N, I, 201). Cette légende montre bien l'admiration générale des hommes du temps pour les perfidies heureuses, puisqu'en pareil cas les victimes elles-mêmes sont les premières à exalter leur vainqueur. Cf. Zeus s'introduisant, déguisé, dans la demeure de Lycaon, puis le tuant, avec ses fils, au milieu du festin (Pausanias, VIII, 2, 1 ; Ovide, *Métam.*, I, 163 sqq.).

1) « Entrant dans la Terre d'Idzoumo, et désirant tuer le brigand de ce pays, dès son arrivée il se lia d'amitié avec lui. Ensuite, ayant fabriqué secrètement, avec du bois de chêne, un faux sabre, et s'en étant augustement ceint, il alla se baigner avec le brigand dans la rivière Hi. Puis, sortant de l'eau le premier, et prenant et mettant à son côté le sabre que le brigand d'Idzoumo avait enlevé et posé à terre, l'auguste Yamato-daké dit : « Echangeons nos sabres ! » Et ainsi, quand il sortit à son tour de la rivière, le brigand d'Idzoumo se ceignit du faux sabre de l'auguste Yamato-daké. Sur quoi l'auguste Yamako-daké le trompa, en lui disant : « Viens donc ! et croisons nos sabres ! » Mais lorsqu'il voulut sortir son sabre, le brigand d'Idzoumo ne put tirer ce sabre imité. Aussitôt l'auguste Yamako-daké tira le sien, et tua le brigand d'Idzoumo. Puis il chanta augustement, disant : « Quel malheur que le sabre dont s'était ceint le brigand d'Idzoumo, et autour duquel s'enroulaient tant de cordons, n'ait pas eu de lame véritable ! » (K, 208-209).

2) « Tandis que l'auguste princesse Okinaga-tarashi (nom réel de l'impératrice) revenait au Yamato (après avoir conquis la Corée), comme elle avait des doutes quant au cœur du peuple, elle prépara un vaisseau de deuil (cf. supra, t. I,

deux armées se trouvent enfin face à face, elle fait cribler de flèches des troupes qui, trompées par elle, avaient déjà rompu les cordes de leurs arcs[1]. Presque toujours, d'ailleurs, ces stratagèmes sans merci sont employés contre des « rebelles » : les Japonais d'alors n'agissent pas autrement que les Européens d'aujourd'hui dans leurs rapports avec les « races inférieures » qui font quelque objection à se laisser conquérir ; c'est la lutte brutale, fondée sur l'orgueil[2], la cupidité[3] et l'ignorance[4], avec toutes les ruses sauvages, toutes les lueurs farouches qui s'allument sous le front bas du guerrier[5]. Entre eux, au contraire, ces hommes violents prati-

p. 322, n. 5), mit dans ce vaisseau l'auguste enfant (né au moment de son retour), et laissa se répandre le bruit que l'auguste enfant était mort. Pendant qu'elle s'avançait ainsi, le roi Kagosaka et le roi Oshikouma (ses beaux-fils), ayant appris ce voyage, pensèrent à l'attendre pour la tuer. Ils se rendirent à la plaine de Toga, cherchant un présage ; et le roi Kagosaka était monté sur un chêne, quand un grand sanglier furieux survint, déracina le chêne, et dévora aussitôt le roi Kagosaka. Son frère cadet, le roi Oshikouma, sans se laisser abattre par cet événement, rassembla une armée et resta en embuscade, pour attaquer le vaisseau de deuil qu'il croyait vide (de défenseurs). Mais alors, des flancs du vaisseau, une armée débarqua, qui se présenta pour la bataille. » (K, 235).

1) « Les deux armées combattaient sans aucun recul. Alors l'auguste Také-fourou-kouma (général en chef de l'impératrice) combina un plan : il fit dire que l'auguste princesse Okinaga-tarashi était morte, que par conséquent il n'y avait plus de motif pour continuer la bataille ; et sur-le-champ, il fit rompre les cordes des arcs, pour montrer qu'il se rendait. Le général en chef du roi Oshikouma, trompé par ce mensonge, fit aussi détendre les arcs et déposer les armes. Mais à ce moment, les guerriers (de l'impératrice) tirèrent des nœuds de leur chevelure des cordes préparées à l'avance, bandèrent de nouveau leurs arcs, puis poursuivirent et taillèrent en pièces les ennemis. » (K, 236 ; et cf. le N, I, 329-240, où le général de Djinghô, employant par surcroît le stratagème que le K attribuait à Yamato-daké, fait jeter à l'eau par ses troupes des sabres de bois, que vont remplacer leurs armes véritables).

2) K, 101 : « Nous avons daigné conférer à notre auguste enfant ton royaume, le Pays central des plaines de joncs, comme la terre qu'il doit gouverner. Alors, comment est ton cœur? (Que dis-tu à cela ?) ». K, 108 : « Cette route étant celle par où notre auguste enfant va descendre du Ciel, qui donc ose se trouver ainsi sur son passage ? ». Etc.

3) N, I, 200 (*supra*, p. 53, n. 2), K, 229 (*infra*, p. 101, n. 2), etc.

4) N, I, 203, 205, 212, etc.

5) On aimait mieux, parfois, tuer femmes et enfants que de les laisser tomber aux mains du vainqueur (N, II, 264).

quent déjà certaines vertus sociales. Ils sont trop pleins de vie, trop débordants de passions pour ne pas commettre parfois des crimes ; mais ils connaissent aussi l'amour mutuel, principe de toute moralité. Ce sentiment perce d'abord sous une forme inférieure, intermédiaire entre l'égoïsme pur et la véritable sympathie : l'amour-propre qui veut l'approbation d'autrui [1], qui engendre la vanité sous ses formes les plus diverses [2], et qui, dans les cas d'extrême humiliation, ne laisse d'autre alternative que la vengeance [3] ou la mort [4]. Puis, l'amour du prochain apparaît à son tour, commence à se montrer dans le cercle de la famille. L'amour sexuel, à lire nos récits, semble presque toujours débuter en coup de foudre [5] ; mais, malgré la fougue de leurs instincts, les hommes traitent le plus souvent avec douceur les compagnes qu'ils se sont choisies [6], et celles-ci leur témoignent un pro-

1) Cet « ego-altruisme », qui d'ordinaire prépare l'altruisme proprement dit (cf. H. Spencer, *Principes de psychologie*, § 519 seq., *Principes de sociologie*, § 94 seq.), et qui joue naturellement le plus grand rôle dans une société de guerriers comme celle que nous décrivent nos légendes, restera le plus sûr fondement de la morale chez leurs descendants, soit à l'époque féodale, soit même à l'heure présente.

2) Par exemple, les folles dépenses pour la construction des tombeaux (voir le N, II, 218 seq.).

3) K, 38, 70, 116, 142, 306, 336, etc..

4) K, 101, 198, 257, 303, 308, etc.

5) K, 62 (t. LIV, p. 201, n. 4), 72 (p. 203, n. 1), 94 (p. 334, n. 4), 115 (p. 170), 122 (t. L, p. 187, n. 3).

6) Cette exception à la brutalité primitive apparaît déjà dans les plus anciens restes de la littérature archaïque, c'est-à-dire dans les chants. Exemple : Oh-kouni-noushi faisant sa cour à la princesse de Nouna-kaha. « Ce dieu Ya-tchi-hoko (« dieu des Huit mille lances », un des cinq noms du héros), alla courtiser la princesse de Nouna-kaha (« Rivière-lagune », nom de lieu sans doute), dans la Terre de Koshi ; et en arrivant à la maison de la princesse, il chanta, disant : « Moi, l'auguste dieu des Huit mille lances, n'ayant pu trouver une épouse dans la Terre des Huit îles, et ayant appris que, dans la lointaine Terre de Koshi, il y a une vierge sage, ayant appris qu'il y a une vierge très belle, je me tiens ici pour la demander vraiment, je vais et viens pour la demander. Sans même avoir dénoué le cordon de mon sabre, sans avoir encore détaché mon voile, je pousse la porte en planches fermée par la jeune fille ; tandis que je suis ici, je tire la porte en avant. Tandis que je suis ici, le nouyé (cf. sup., t. L, p. 345, n. 8) chante sur la montagne verte, et le véritable oiseau de la lande, le faisan,

fond dévouement[1]. Les parents, à quelques exceptions près[2], sont fiers de leurs rejetons, dont ils célèbrent la naissance par des exclamations enthousiastes[3]; les enfants, même les

fait résonner son cri; l'oiseau de la basse-cour, le coq, chante. Oh! quel malheur que ces oiseaux chantent! Oh! ces oiseaux! Que ne puis-je les battre jusqu'à ce qu'ils soient malades!... » (Ces malédictions lancées contre les oiseaux annonciateurs de l'aurore s'expliquent assez par l'ancienne coutume qui imposait aux amants japonais, comme aujourd'hui encore aux indigènes de Formose et d'autres pays, de n'avoir que des rendez-vous nocturnes). Alors la princesse de Nouna-kaha, sans encore ouvrir la porte, chanta ainsi de l'intérieur : « O dieu auguste des Huit mille lances! Étant une vierge pareille à une plante languissante, mon cœur est certes un oiseau sur un banc de sable du rivage : il sera maintenant, en vérité, un pluvier; ensuite, ce sera un oiseau gentil. Ainsi, pour ce qui est de ta vie, daigne ne pas mourir... » Second chant de la princesse : « Quand le soleil se sera caché derrière les montagnes vertes, dans la nuit noire comme les vrais joyaux de la lande (baies du *hiôghi*, Ixia chinensis), je sortirai. Tu viendras radieux, avec des sourires, comme le soleil du matin; et tes bras blancs comme des cordes de fibres de mûrier frapperont doucement ma poitrine, tendre comme la neige fondante. Et nous frappant doucement, entrelacés, nous étirant et nous reposant sur nos bras, vrais bras-joyaux, les jambes étendues, nous dormirons. Ainsi, ne me parle pas trop amoureusement, auguste dieu des Huit mille lances!... » C'est pourquoi, cette nuit-là, ils ne s'unirent point; mais la nuit suivante, ils se rapprochèrent augustement. » (K, 75-78).

1) Exemple : le sacrifice d'Oto-tatchibana, épouse de Yamato-daké. « Lorsqu'il traversa la mer de Hashiri-midzou (l'Eau courante), la divinité de ce passage souleva les vagues, secouant le vaisseau de telle manière qu'il ne pouvait plus avancer. Alors son impératrice, qui s'appelait l'auguste princesse Oto-tatchibana (m. à m., cadette-orange), lui dit : « Ta concubine entrera dans la mer à la place de l'auguste enfant (prince). L'auguste enfant doit achever la mission pour laquelle il a été envoyé, et revenir faire son rapport. » Lorsqu'elle fut sur le point d'entrer dans la mer, elle répandit huit épaisseurs de nattes de laîches, huit épaisseurs de tapis de peaux, et huit épaisseurs de tapis de soie au sommet des vagues, et elle s'assit au-dessus. Aussitôt les vagues furieuses tombèrent soudain, et l'auguste vaisseau put avancer. Alors l'impératrice chanta, disant : « Ah! toi de qui je m'inquiétais, quand tu étais au milieu des flammes du feu brûlant sur la petite lande de Sagamou, d'où l'on voit la véritable cime! » Sept jours après, l'auguste peigne de l'impératrice était rejeté à la plage; et ce peigne, aussitôt recueilli, fut placé dans un auguste tombeau que l'on construisit à cet effet. » (K, 212-213; et cf. *supra*, t. LIV, p. 193, n. 1).

2) K, 20 (*supra*, t. LIV, p. 184, n. 1), 127 (*ibid.*, p. 165, n. 5).

3) K, 43 (*sup.*, t. LIV, p. 185, n. 6), 52 (*sup.*, t. XLIX, p. 313), etc. — Cf. aussi les sentiments paternels d'un empereur légendaire, Ohdjinn. Son fils est devenu amoureux de la « Princesse à la longue chevelure », que lui-même se

plus emportés par nature, se montrent soumis et obéissants[1]. Dans les rapports entre ces enfants eux-mêmes, la sympathie est moins développée : Yamato-daké inaugure sa rude carrière par un fraticide[2], crime trop commun dans nos recueils[3] ; mais quelle plus belle figure de grande sœur, maternelle et indulgente, que celle d'Amatéras, la sereine déesse[4], et quoi

réservait. Averti par un vieux ministre, il examine la difficulté en philosophe, et, quelques jours après, à l'occasion d'une fête, il charge la jeune fille d'offrir à boire au prince. « Mon cœur, dit-il, était de plus en plus ridicule : le voici repentant. » Bientôt le fils pourra chanter son bonheur : « Oh ! la vierge de Kohada, au delà des routes ! Sa renommée était venue jusqu'à moi comme le grondement d'un tonnerre lointain ; et maintenant, nous avons nos bras pour oreillers ! » (K, 247-250).

1) L'empereur Kéiko, « alarmé par le courage et la férocité du cœur de son auguste enfant », Yamato-daké, l'envoie batailler contre les rebelles de Tsoukoushi (K, 206). A peine le jeune héros est-il de retour que son père lui ordonne d'aller maintenant combattre « les dieux sauvages et les révoltés des douze régions orientales », avec un seul compagnon et une lance de houx. « Ayant ainsi reçu les commandements et s'étant mis en route, il vint au temple de la grande et auguste déesse d'Icé, et adora dans l'auguste cour de la déesse ; et aussitôt, il alla parler à sa tante, l'auguste Yamato-himé, en lui disant : « Certes, le Céleste souverain désire que je meure bien vite ; car, après m'avoir envoyé soumettre tous les méchants de l'Ouest, je ne suis pas plus tôt revenu que, sans me donner une armée, il me fait repartir pour pacifier maintenant les méchants des douze régions de l'Est. Par conséquent, je crois qu'il veut sûrement ma perte. » Il s'éloigna donc, avec des lamentations et des larmes... » (K, 209-210). Le farouche guerrier pleure : mais il obéit.

2) « Le Céleste souverain dit à l'auguste Ouo-ousou (ancien nom du héros) : « Pourquoi ton frère aîné ne vient-il pas aux grands repas augustes du matin et du soir ? Sois donc celui qui prendra la peine de lui enseigner (ses devoirs). » Ainsi ordonna-t-il ; mais, pendant cinq jours encore, le frère aîné ne se présenta pas. Alors le Céleste souverain daigna interroger l'auguste Ouo-ousou : « Pourquoi ton frère aîné est-il si long à venir ? Ne lui aurais-tu pas rappelé ses devoirs ? » Il répondit : « J'ai pris cette peine. » Le Céleste souverain lui demanda encore : « De quelle manière as-tu pris cette peine ? » Il répondit : « De bon matin, comme il venait aux cabinets, je l'ai saisi, écrasé, et, l'ébranchant (lui arrachant les membres), je les ai enveloppés dans une natte et jetés au loin. » (K, 205-206. Cf. le réalisme de certaines légendes classiques : par ex., G. Lafaye, *loc. cit.*, p. 118 et pass.).

3) Voy. en effet K, 70-71, 150 seq., 254 seq., 306, etc. — Les conspirations sont fréquentes et entraînent souvent des meurtres dans les familles : K, 180, 187 seq., 281 seq., etc.

4) K, 53 (*supra*, t. XLIX, pp. 313-314) ; et cf. N, I, 47, 49. Dans une seule variante (N, I, 41), la déesse perd patience. Tous les autres textes insistent sur

de plus touchant, plus tard, que cette lutte de deux frères dont chacun voudrait voir l'autre empereur [1]? D'une manière générale, d'ailleurs, dans ce vieux Japon comme dans le Japon moderne, les femmes sont meilleures que les hommes. Ces derniers cependant, en dehors du domaine familial, manifestent déjà les solides qualités qui feront la grandeur de leur société future : ils sont fidèles à leurs amis, à leurs chefs [2] : une sympathie sincère les anime et les unit [3]; leur sociabilité se fait solidarité, aide mutuelle dans toutes les circonstances

le calme olympien qu'elle sait garder en présence des pires injures de son frère.

1) K, 257-258 : *supra*, t. LIV, p. 191, n. 1. Cf. K, 151, 328.

2) Exemple : K, 307. Cf. aussi K, 287, etc.

3) Cette sympathie existe même chez les empereurs dans leurs rapports avec le bas peuple. « Le Céleste souverain (Nintokou), ayant fait l'ascension d'une haute montagne et contemplé le pays d'alentour, parla, disant : « De cette terre, aucune fumée ne s'élève : tout le pays est frappé de pauvreté. Donc, je supprime tous les impôts (et corvées) du peuple, pour trois ans. » En conséquence, le grand palais se dégrada, et la pluie y entrait de toutes parts ; mais aucune réparation n'était faite. On recueillait dans des baquets la pluie qui filtrait à l'intérieur, et on se retirait aux endroits où il n'y avait point de fissures. Et plus tard, quand il abaissa ses regards sur le pays, la fumée était partout abondante. Alors seulement, voyant le peuple riche, il rétablit les corvées et les impôts. C'est pourquoi les paysans prospéraient, et ne souffraient pas des corvées. Et pour louer ce règne auguste, on l'appela le règne du Sage Empereur. » (K, 270). Cette histoire, qui rappelle, en mieux, notre Henri IV et sa poule au pot, est racontée par le N en belles phrases chinoises, plus recherchées, mais qui n'en répondent pas moins aux sentiments exprimés dans le simple récit du K. Après la remise totale des impôts, le palais est en ruines, et la clarté des étoiles perce à travers les trous du toit. Mais le souverain se réjouit ; et quand enfin il voit s'élever la fumée du riz qu'on prépare dans les chaumières, il s'écrie : « Nous sommes prospères, maintenant ! » L'impératrice semble étonnée : « Qu'entendez-vous par prospérité ? » « L'empereur répondit : « Manifestement, c'est quand la fumée remplit la terre, et que le peuple monte librement à la richesse. » L'impératrice continua : « L'enceinte du palais s'écroule, et nous n'avons aucun moyen de la réparer ; les bâtiments sont dans un tel état que nos couvre-pieds mêmes sont exposés. Est-ce là ce qu'on peut appeler prospérité? » L'empereur dit : « Lorsque le Ciel établit un prince, c'est pour le bien de son peuple. Le prince doit donc faire du peuple la base de tout. La pauvreté du peuple n'est autre que ma pauvreté ; la prospérité du peuple est ma prospérité. Que le peuple soit prospère et le prince pauvre, c'est une chose qui n'existe pas. » (N, I, 279, qui place le fait en l'an 319 de notre ère).

de la vie [1]. Il ne leur manque plus guère qu'un sentiment supérieur, plus abstrait et assez rare : la justice ; mais cette haute vertu, leurs dieux pleins de caprices ne pouvaient la leur enseigner [2].

### 7. La fin des dieux.

Tout ce peuple divin, dont nous avons suivi pas à pas l'intégration successive depuis sa naissance dans l'âme des croyants jusqu'aux derniers épanouissements de sa vie sacrée, va enfin décliner, se désorganiser, disparaître. Dès le milieu du VIe siècle, des influences étrangères s'attaquent au vieux panthéon, dont elles amèneront la ruine. Le Shinntô primitif doit obéir à la loi d'universelle évolution, se métamorphoser avec le progrès des temps en de nouvelles formes religieuses, et ses antiques figures vont bientôt s'effacer en présence de dieux plus brillants.

1) K, 68-69, 70, 73, 87, 120, etc.

2) Ces dieux ont des fantaisies soudaines, des volontés arbitraires et despotiques, et malheur à qui ne leur obéit pas sur-le-champ. La meilleure preuve sera cette scène, d'une grandeur antique, par où s'ouvre l'histoire de l'impératrice Djinnghô et de son expédition en Corée. « En ce temps-là, l'auguste princesse Okinaga-tarashi (ancien nom de l'impératrice) était divinement possédée. Et le Céleste souverain (Tchouaï)... jouait de son auguste luth, tandis que le premier ministre, le noble Takéoutchi, se tenant dans la cour pure (*sa-niha*), attendait les ordres divins. Alors l'impératrice, divinement inspirée, lui donna cette instruction et ce conseil : « Il y a une terre du côté de l'Ouest, et, dans cette terre, abondance de trésors divers, étincelants aux yeux, à commencer par l'or et l'argent. Je veux te donner cette terre. » Le Céleste souverain répondit : « Si l'on monte sur les hauts lieux et qu'on regarde vers l'Ouest, on n'aperçoit aucune contrée : il n'y a que la vaste mer. » Puis il ajouta : « Ce sont des divinités menteuses » ; et, repoussant son auguste luth, il n'en joua plus, mais s'assit en silence. Alors les divinités furent irritées, et dirent : « Quant à cet empire, ce n'est pas une terre que tu doives gouverner. Va sur la Route unique ! » Sur quoi le premier ministre, le noble Takéoutchi, s'écria : « O mon Céleste souverain, je suis rempli de crainte ! Continue à jouer de ton grand luth auguste. » Et l'empereur, lentement, tira à lui son auguste luth, et en joua d'une manière languissante. Mais presque aussitôt, le son de l'auguste luth devint si faible qu'on ne pouvait plus l'entendre. Ils allumèrent une lumière, et regardèrent : le Céleste souverain était mort. » (K, 229-230.)

Le Shinntô est perdu dès qu'apparaît le Bouddhisme[1]. Car d'abord, tout peuple à demi barbare qui accueille en bloc, avec bonheur, les divers éléments matériels et sociaux d'une civilisation étrangère plus raffinée, se trouve porté d'instinct à englober aussi dans cette imitation générale la religion même du peuple admiré. Pour qu'une nation résiste à cette tendance naturelle, ou pour qu'après y avoir cédé, elle se ressaisisse, il faut que le culte nouveau n'ait sur l'ancien aucun avantage réel. C'est ainsi qu'au début de l'ère contemporaine, nombre de Japonais, devenus chrétiens pour avoir cru que nos idées religieuses devaient être aussi perfectionnées que nos bateaux à vapeur, changèrent ensuite d'avis dès qu'ils connurent plus à fond les dogmes et la morale de l'Europe[2]. Mais au VI$^{e}$ siècle, rien de pareil. Devant l'humble Shinntô, le Bouddhisme s'avançait dans toute la majesté d'une religion supérieure. Aux vieux temples bâtis sur le plan d'une pauvre hutte, il opposait sa riche architecture ; contre les pierres sacrées, les sabres divins, les miroirs magiques, tous les chers fétiches de l'ancien temps, il dressait ses idoles, ses statues d'or, étalait ses tableaux splendides ; et pour remplacer les tranquilles formules des délégués impériaux, les lointaines pratiques des sacrificateurs, des abstinents, des devins, les vœux temporaires des vestales, la pantomine des prêtresses, tout le simple appareil de l'antique magie, il offrait l'organisation puissante de son clergé, la pompe de ses cérémonies, ses liturgies grandioses, ses costumes somptueux, tout ce qui pouvait charmer les yeux, frapper les esprits, séduire l'imagination curieuse d'une race artiste. D'autre part, à une morale naïve, mesurée, fondee sur l'amour-propre encore plus que sur l'amour mutuel, et où la vraie bonté commençait seulement à paraître, le Bouddhisme apportait son immense charité, son prodigieux

1) Le Bouddhisme du nord, venu par la Chine et la Corée. Voir Griffis, *op. cit.*, 153 seq., Aston, *Early Jap. Hist.*, p. 46 ; et *supra*, t. LII, p. 53, n. 5.

2) Ce mouvement psychologique a été très finement noté par Lafcadio Hearn, dans son portrait d'un « conservateur » (*Kokoro*, p. 170 seq.).

amour étendu sur tous les êtres vivants, sur les animaux comme sur les hommes ; et par surcroît, il donnait aux pauvres gens l'espoir des richesses éternelles, aux humiliés la joie des justes revanches futures, aux dégoûtés la paix de la vie contemplative, le repos dès le monde présent. Dans la lutte engagée entre ces deux conceptions, l'issue ne pouvait être douteuse : le culte mystique allait fatalement l'emporter sur la religion primitive ; le Shinntô, trop humain, devait être écrasé sous l'éclat vainqueur de son rival[1].

Cependant, l'ancienne religion naturiste avait pour elle des éléments de défense sérieux : elle tenait au cœur de la nation par des harmonies secrètes ; elle était établie, enracinée sur le sol natal par l'effet d'une longue posssesion ; et d'autre part, le Bouddhisme n'était en aucune façon une religion violente, militante, agressive. Pour s'expliquer la rapidité de son triomphe, il faut tenir compte de deux facteurs essentiels : du côté du Shinntô, l'esprit de conciliation et d'éclectisme qui est un trait fondamental du caractère japonais, et qui fait de ce peuple sage et intelligent un des plus aptes à évoluer, à s'adapter sans peine à de nouvelles conditions politiques ou religieuses, à trouver tout de suite, avec une admirable souplesse et un merveilleux bon sens, les moyens d'ajustement nécessaires ; du côté du Bouddhisme, l'habileté cléricale qui sait tout envahir sans bruit et sans heurts. Les shinntoïstes étaient prêts à accueillir, ne fût-ce

1) Qu'on rapproche des rudes légendes anciennes les douces chroniques qui suivent l'introduction du bouddhisme. Par exemple, en 613, par un jour d'hiver, le prince impérial Shôtokou Taïshi rencontre un homme affamé, gisant au bord de la route : il lui donne à manger et à boire, se dépouille de son vêtement pour l'envelopper, et s'éloigne en lui disant : « Repose en paix ». Le lendemain, il envoie prendre de ses nouvelles ; mais dans l'intervalle, le vagabond était mort. Le prince le fait ensevelir dans un sépulcre bien clos. Quelques jours plus tard, il songe que ce misérable était peut-être un saint ; et en effet un messager, dépêché à la tombe, revient en annonçant que, sous la terre intacte, le cadavre a disparu du cercueil, où l'on n'a retrouvé que le costume donné par charité. Shôtokou Taïshi fait rapporter ce costume, et s'en revêt. (N, II, 144-145). — Pour la bonté envers les animaux, cf. *supra*, t. I., p. 349, n. 2.

qu'à titre d'expérience[1], les nouveautés séduisantes qu'on leur offrait ; et les bouddhistes ne demandaient qu'à agir par les voies les plus pacifiques, sans vouloir supprimer les conceptions anciennes qu'il leur était possible d'accepter à leur tour. Entre les deux idéals flottants qui se rencontrèrent alors dans l'esprit des hommes, l'accord se fit par une sorte d'osmose, de transfusion mutuelle et simultanée : et ce fut l'endosmose bouddhiste qui l'emporta. Cette pénétration réciproque fut assurée surtout par le système des « pieux expédients » (*hôbenn*)[2] que pratiquèrent les apôtres étrangers. Déjà, en Chine, ils avaient adroitement représenté Lao-Tseu et Confucius comme des incarnations de divinités hindoues. Au Japon, même stratégie religieuse : les dieux du Shinntô seront respectés, mais en qualité d'avatars[3]. Au VIIIe siècle, sous le règne de Shômou, le prêtre Ghiôghi[4] est envoyé à Icé, pour offrir une relique du Bouddha à la déesse du Soleil : il en revient porteur d'un oracle mystérieux, qu'Amatéras elle-même confirme ensuite à l'empereur dans un songe, et où elle se révèle comme identique à Vaîrôtchana, c'est-à-dire, tout naturellement, à un dieu qui personnifie l'illumination spirituelle[5]. C'est de l'autre grande déesse d'Icé, la déesse de

1) *Vid. sup.*, t. LII, p. 53, n. 5.

2) Mot qui, de nos jours, est employé pour désigner tout expédient quelconque, mais qui, autrefois, n'était usité que dans le sens restreint des moyens d'action bouddhistes (voir le *Dict.* de Hepburn; et Aston, *Shinto*, p. 360).

3) Le dieu bouddhique devient alors le *Hondji-boutsou* (Bouddha original) du kami qu'il va dominer (voir Murray, *Handbook*..., p. 390).

4) Bonze habile et bienfaisant, auquel on attribue notamment l'introduction de la roue de potier au Japon (cf. cependant Chamberlain, *Things Japanese*, pp. 27 et 338).

5) Voir Anderson, *Catal.*, 72, 78, 83 ; et cf. aussi Kæmpfer, t. II, p. 15. — La mission de Ghiôghi (en 736) eut finalement pour résultat l'érection (en 749) du colossal Bouddha de bronze qu'on peut admirer aujourd'hui encore au Tôdaïdji de Nara (voir le *Handbook*, 389-390). Cette idole, entièrement dorée à l'origine, a plus de seize mètres de haut; elle semble remplir de sa masse énorme tout le temple qui l'abrite; quand je la visitai, il y a une dizaine d'années, je pus constater que, pour garder quelques proportions entre la statue et les objets qui l'entourent, on avait dû dresser un pin entier comme tige centrale du bouquet placé à ses pieds.

la Nourriture, que Kôbô Daïshi[1] reçoit, au siècle suivant, la révélation plus générale d'où il va tirer son plan d'action, et qui lui permettra d'appliquer un nom hindou à chaque divinité native[2]. Dès lors, le procédé s'étend, se continue, enveloppe et confisque le panthéon tout entier. Le Riyôbou-Shinntô[3] est inventé, et le Shinntô primitif est escamoté dans la manche d'un bonze.

Il est intéressant d'observer les étranges métamorphoses que ce système produit dans la nature même des anciens dieux. Dès l'apparition du Riyôbou-Shinntô, toute la mythologie est bouleversée : les plus hautes puissances de la nature sont abaissées au rôle de symboles abstraits, tandis que tel dieu très secondaire, comme Kouni-toko-tatchi, s'élève peu à peu au rang suprême[4]. La confusion s'accroît quand, aux doctrines bouddhiques, viennent s'ajouter encore les principes des sages chinois. Au XIV[e] siècle, un prêtre ingénieux[5] essaie de concilier toutes ces choses disparates, et les embrouille en un mélange curieux : à ses yeux, le Yinn et le Yang ont engendré, par leur action mutuelle, Izanaghi et Izanami (d'un coup de pinceau, l'auteur a bien vite rayé les divinités intermédiaires) ; de ce couple primitif est issue la déesse du Soleil, Tennshô-Daïdjinn ; et celle-ci, qui est une manifestation du Bouddha, a pour mission de subjuguer les « mauvais Rois des six Ciels » hindous, les forçant à cesser leur injuste opposition au triomphe japonais de la vérité bouddhique[6]. Mais ce n'est pas tout : sur le Riyôbou-Shinntô se greffe, au XV[e] siècle, une branche nouvelle, le Youï-itsou-Shinntô[7], qu'un penseur indigène définira comme une doc-

1) Pour la biographie de ce saint illustre, voir le *Handbook*, pp. 415-416 ; Griffis, 197 seq. ; etc.

2) Cf. *supra*, t. LI, p. 385, n. 1, *in fine*.

3) *Vid. sup.*, t. XLIX, p. 6 ; Griffis, 191 seq. ; Aston, 361 seq. ; etc.

4) *Supra*, t. LIV, p. 175, n. 9, et p. 215, n. 2.

5) L'auteur inconnu, mais sûrement ecclésiastique, du Taïhéiki (Annales de la Grande Paix).

6) *Taïhéiki*, liv. 16, *in fine* (analyse dans Aston, *Hist. of Jap. Lit.*, 173).

7) Abréviation usuelle de *Tenn-djinn-yout-itsou* (m. à m. = ciel, homme, unique).

trine empruntée au Bouddhisme par les philosophes chinois[1]. Puis viennent, au XVII[e] siècle, l'école de Dégoutchi[2], qui explique la mythologie japonaise par les divinations chinoises du Yih-king[3]; l'école de Yamazaki[4], où le Youï-itsou-Shinntô se combine avec la métaphysique de l'époque des Soung[5]. Rien d'étonnant donc si nos dieux antiques subissent, de plus en plus, des transformations qui les rendent méconnaissables[6]. Sarouta, le dieu simiesque et phallique dont le voyageur primitif célébrait le culte au bord des chemins, devient, pour Dégoutchi, le patron de la morale[7] : en effet, un dieu protecteur des routes n'est-il pas tout désigné pour conduire les hommes dans la « voie » de la vertu?

Au XVIII[e] siècle, nouvelle épreuve : après le traitement injurieux qu'ils ont connu si longtemps aux mains de leurs adversaires, les dieux du Shinntô vont avoir à supporter maintenant le zèle maladroit de leurs amis. Les Motoori, les Hirata s'aperçoivent avec indignation que les plus hautes divinités indigènes sont devenues « des domestiques dans la maison

1) Hirata (voy. Aston, *Shintô* 362).

2) Dégoutchi Nobouyoshi, prêtre du Ghékou vers 1680.

3) C'est sur ce livre obscur que M. Takashima Kaémon, le plus fameux devin du Japon moderne, fondera encore son art (voy. Chamberlain, *Things Japanese*, pp. 112-113, et, pour plus plus de détails, le *Takashima Ekidan* de Shighétaké Soughioura, Tokio, 1893). D'après les entretiens que j'ai eus autrefois avec cet homme d'une rare intelligence, je puis dire que, si les principes de son système sont douteux, les résultats particuliers en sont souvent admirables : la divination vaut ce que vaut le devin, et l'heureux financier de Kanagawa, le promoteur habile de tant d'entreprises nouvelles, fut toujours un sage qui savait prévoir.

4) Yamazaki Annsaï, 1618-1682, fondateur du Souigha Shinntô.

5) C'est-à-dire surtout avec la philosophie de Tchou-Hi (1130-1200).

6) Pour s'en rendre compte, il suffit de relever les nombreuses idées bouddhistes que prêtent aux dieux du Shinntô les oracles (*kannghakari*) colligés dans le *Oua-Ronngho* (« Analectes japonais », 1669 : voir Aston, *op. cit.*, pp. 349, 353, 367 seq.). Par exemple, Hatchiman, le dieu de la Guerre, ordonne à ses fidèles la pitié pour les mendiants et les lépreux, pour les fourmis et les grillons, etc.

7) *Vid. sup.*, t. L, p. 330, n. 3, t. LIV, p. 329, n. 1, etc., et Aston, *Shintô*, 197, 363.

du Bouddha[1] ». Il s'agit de mettre fin à ce régime scandaleux, de balayer la tourbe des intrus étrangers, de ramener avec honneur dans leurs temples désertés les vieux protecteurs de la patrie. A cet effet, nos pieux érudits emploient un procédé audacieux : ils essaient de retourner contre l'ennemi les armes qu'il a lui-même forgées, et, malgré leur horreur sincère pour tout ce qui pouvait venir de la Chine, ils tentent d'attirer à eux l'adversaire qu'ils ont dessein de renverser. « Shaka et Confucius, dit Motoori, sont aussi des kamis, et leur voie fait partie de notre Voie divine[2] ». Vérité certaine! ajoute Hirata : car comment expliquer d'autre manière les miracles bouddhistes que les dieux du Shinntô ont permis sur leur sol sacré? D'ailleurs, puisque tout ce qui se passe en ce monde est ordonné par les kamis, le Bouddhisme est sans nul doute conforme à leurs volontés. La déesse du Soleil abhorrait cette religion : si donc elle en a autorisé l'expansion dans le pays, c'est qu'elle avait de bonnes raisons pour le faire[3]. Par malheur, de brillants sophismes ne peuvent rien contre les réalités; pour vaincre Bouddha et Confucius, il ne suffisait pas de les représenter comme des kamis inférieurs : il eût fallu aussi réfuter leurs doctrines. Or, bien au contraire, les farouches apôtres du nationalisme religieux acceptaient tout de l'étranger qu'ils semblaient vouloir exclure. Ils sentaient que la fruste religion des aïeux ne pouvait contenter des intelligences modernes; et par suite, empruntant de toutes parts au dehors les éléments d'une foi plus riche, ils les faisaient entrer dans le culte artificiel qu'ils proposaient à la vanité nationale[4]. Le Shinntô ne fut plus que l'enseigne patriotique d'un immense bazar d'objets hindous et chinois. Par surcroît, des sectes populaires s'élevaient, qui, d'instinct, tendaient aussi à défigurer les antiques images divines. Ce furent, dès le début du XIX[e] siècle, les

1) *Vid. sup.*, t. XLIX, p. 6 sqq.; et Aston, *Hist. of Jap. Lit.*, p. 327.
2) Voy. Aston, *loc. cit.*, p. 338.
3) T, III, app., p. 34; et Aston, *loc. cit.*, p. 338.
4) *Vid. sup.*, t. XLIX, p. 9, n. 1, p. 10, n. 1, p. 14, note, etc.

prédicateurs du « Shinnghakou », qui, sous la triple étiquette du shinntoïsme, du bouddhisme et du confucianisme, n'enseignaient que « la science du cœur[1] ». Puis, deux sectes fondées par des femmes mystiques : le « Tennrikyô[2] », dont les idées morales s'abritaient sous le couvert d'Izanaghi et d'Izanami[3] ; le « Remmonkyô[4] », qui rattachait trois autres dieux primitifs[5] au Myôhô, la « Loi merveilleuse[6] », toujours vivante dans la personne même de l'inspirée[7]. Les plus grands dieux antiques se trouvèrent ainsi réduits à l'état de loques lamentables, que brandissaient avec une joyeuse inconscience les « salutistes » du pays.

C'est en vain que le Gouvernement japonais, après la Révolution de 1868, tenta de relever ces divinités déchues. Depuis plus de mille ans, les empereurs eux-mêmes avaient sapé le prestige de leurs ancêtres divins. Ces fils du Soleil abandonnaient leurs fonctions pour prendre la tonsure bouddhique[8] ; tel d'entre eux se disait « l'esclave du Bouddha », ou parlait des kamis, dans un édit officiel, comme de « serviteurs des lois bouddhistes[9] » : plusieurs voulurent être incinérés, et les plus zélés même ordonnèrent qu'après leur mort leurs cen-

1) Voir surtout les sermons recueillis par Mitford (lord Redesdale), *op. cit.*, p. 279 seq. ; pour d'autres traductions, les renseignements bibliographiques de Griffis, p. 370 et 448, et d'Aston, *Hist. of Jap. Lit.*, p. 343 ; enfin, A. Lloyd, dans *Japan Mail*, t. XLVI, p. 10 seq., janv. 1907.

2) Institué par Omiki, une simple paysanne du Yamato (1798-1887). Voir D. C. Greene, *Tenrikyô, or the Teaching of the Heavenly Reason*, dans T. XXIII, part. 1.

3) *Vid. sup.*, t. LIV, p. 207, n. 4.

4) *Remmonkyô*, deux mémoires, l'un du Rév. A. Llyod, l'autre du Rév. D. C. Greene, dans T. XXIX, part. 1. Le nom de la secte fait allusion au lotus qui surgit, immaculé, de la boue.

5) Amé no mi-naka-noushi, Taka-moussoubi et Kami-moussoubi (*supra*, t. LIV, p. 174).

6) Abréviation usuelle de l'expression *Dji no Myôhô*, « la Loi merveilleuse des Choses ».

7) Shimamoura Mitsouko, qui prêchait encore en 1901. Pour l'idée, très naturelle au Japon, de l'incarnation du dieu dans son représentant, cf. *supra*, t. LII, p. 37, n. 7, t. LIV, p. 214, n. 1, etc.

8) Voir W. Dening, dans T. XV, part. 1, p. 73.

9) Voy. Aston, *op. cit.*, p. 364.

dres fussent jetées aux vents, pour faire éclater aux yeux de tous la vanité des choses terrestres[1]. Cette apostasie bruyante des chefs suprêmes, de ceux qu'on regardait comme les « dieux incarnés[2] », ne laissait guère d'espoir, dans un lointain avenir, pour une restauration possible de l'ancien culte. Vers 1870, le formidable pouvoir de l'Église bouddhique fut brisé : l'État reprit ses droits : en moins de trois ans, la séparation fut accomplie. Mais lorsqu'on s'efforça ensuite de reconstituer l'antique Shinntô pour augmenter encore la gloire de la dynastie, il était trop tard. Cette audacieuse tentative eut plein succès au point de vue politique, le plus important du reste aux yeux de ses promoteurs, et le loyalisme des sujets se renforça aisément d'une exaltation nouvelle : au point de vue religieux, le culte officiel n'éveilla aucun écho dans les cœurs. Peu importait qu'une décision administrative fît de tel dieu bouddhiste, comme Kompira, un nouveau dieu du Shinntô[3] : cette conversion forcée ne devait changer ni le nombre, ni l'esprit des pèlerins qui fréquentent son temple. Le peuple conserva ses superstitions bouddhistes ; la classe dirigeante, sa haute morale chinoise ; plusieurs sectes chrétiennent vinrent encore compliquer ce vaste ensemble de croyances[4] : mais l'essai gouvernemental ne fit que mettre en lumière l'abandon des anciens dieux.

1) Exemples dans A. H. Lay, *Japanese funeral rites*, T. XIX, part. 3, p. 522-523.

2) *Supra*, t. LII, pp. 37-39. Les insignes mêmes de la souveraineté (*ibid.*, p. 69-74) sont confisqués par le Bouddhisme (voy. Anderson, *op. cit.*, p. 70-71).

3) En l'identifiant avec Koto-hira, sans autre motif que la ressemblance des noms (voy. Aston, p. 67, 230, Chamberlain, *Things Jap.*, p. 324, et le *Handbook*, Introd., p. 70).

4) Dans ce domaine aussi, on peut constater la tendance éclectique que j'ai signalée. Les convertis indigènes combinent très vite les dogmes chrétiens avec d'autres conceptions et produisent ainsi des doctrines nouvelles. (Par exemple, un système récent mélange, sous l'étiquette shinntoïste, les sept vertus cardinales confucianistes, la doctrine de cause et d'effets bouddhique et la trinité chrétienne : *Things Jap.*, 361.) Une mission étrangère fonde une église locale, la développe à grand'peine, arrive même à former des prêtres japonais : quelques temps après, ces derniers viennent annoncer à leurs anciens maîtres qu'ils ont découvert le vrai christianisme, et qu'ils vont le leur enseigner. C'est ainsi

Et pourtant, ces dieux vivent encore. Si leur culte public n'est plus qu'une forme vaine, si leur mythologie provoque de sceptiques sourires, si l'antique Shinntô est mort pour toujours, le cœur des Japonais reste fidèle à l'esprit de cette religion qu'il a conçue. Ce qui subsiste encore, et ce qui n'a jamais disparu, c'est le génie même de la nation, tel qu'il s'était exprimé à ses premières origines. Le soleil d'il y a deux mille ans resplendit toujours sur les montagnes de l'archipel sacré, et reçoit les mêmes adorations; le peuple japonais n'a pas cessé d'aimer les héros lointains qui furent ses divins ancêtres; l'âme de la race demeure, simple et joyeuse, pareille au « cerisier sauvage qui dégage son parfum sous le soleil matinal[1] », et ses sentiments actuels sont ceux qu'elle exhalait doucement à l'aurore brillante de son histoire religieuse. Les dieux vivent toujours dans ces consciences qui seront pour eux des temples éternels; car, suivant la parole profonde des Japonais d'autrefois, « les dieux siègent dans le cœur de l'homme[2] ».

MICHEL REVON.

que le Bureau des missions américaines avait fondé à Kiôto, au prix de lourds sacrifices, une Université chrétienne, la Dôshisha : en 1896, les deux institutions durent se séparer, parce qu'elles n'avaient plus aucune communion d'idées. Le Rév. H. Kozaki, ancien président de cette Université, écrivait récemment : « Le christianisme de l'avenir ne sera pas cette forme sectaire d'Europe et d'Amérique que nous avions avalée telle quelle (*tchokonyakou teki*, c. à. d. « comme une traduction mot à mot »), mais bien ce christianisme, tiré directement du Christ et de ses apôtres, qui a été parfaitement digéré et assimilé par la nature humaine japonaise. » (*Japan Mail*, t. XLV, p. 806, 29 déc. 1906.)

1) Célèbre *tannka* de Motoori : « Shikishima no — Yamato-ghokoro wo — Hito towaba, — *Asa-hi ni niwou — Yama zakoura bana* ! » — Cf. ce vieil oracle d'un temple de Tadjima (Aston, 371) : « Lorsque le ciel est pur, et que le vent murmure dans les sapins, c'est le cœur d'un dieu qui parle... »

2) Vers fameux d'un poème révélé en songe à l'empereur Seïwa (859-876).

# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

H. G. Keene. — **History of India** *from the earliest times to the end of the nineteenth century for the use of students and colleges.* New and revised edition. — Edinburgh, John Grant, 1906, 2 vol. in-8 de xvi-380 et xvi-384 p., 12 sh. 6 d. net.

La Gaule n'a pas d'histoire; c'est un peu sa faute, car elle n'a probablement pas écrit; c'est aussi celle des Romains, qui ont pu la connaître, mais ne l'ont trouvée digne de mémoire qu'à dater du jour de leur conquête. Naguère je reçus un petit livre dont j'ai oublié l'auteur : le titre promettait une « Histoire du Tonkin »; il n'y était question que des Français! Plaignons les peuples conquis quand ils ont négligé d'écrire leur histoire eux-mêmes!

Il est bien question des Hindous dans les deux volumes de M. Keene, mais combien plus de leurs maîtres! Le titre devrait être : Les Anglais dans l'Inde, avec une introduction sur la conquête musulmane et l'empire mongol. Alors je ne trouverais rien à redire aux proportions des diverses parties, soit 21 pages pour l'histoire ancienne — politique, religieuse et sociale — depuis les origines jusqu'à la première invasion musulmane, 69 pages pour l'empire mongol et plus de 600 pages pour ce qui a suivi. Plus l'on approche de l'époque contemporaine, plus le développement devient détaillé. Le livre est destiné aux étudiants, particulièrement sans doute à ceux qui veulent entrer dans le service civil de l'Inde. M. Keene connaît mieux que nous les besoins de son public; il ne vise pas à l'originalité, il ne veut qu'être suffisamment complet et clair. En somme, c'est un récit qui présente dans l'ordre chronologique l'histoire de la conquête[1] et les étapes de l'organisation administrative

1) Il n'y faut rien chercher de détaillé sur les Français dans l'Inde; Dupleix a trois pages et il ne semble pas que l'auteur rende suffisamment justice à sa politique.

du pays ; à la fin de chaque chapitre sont résumés les points essentiels et précisés les progrès acquis, puis vient une bibliographie. Cela se lit sans peine, et même avec agrément ; l'ouvrage peut nous être utile en nous mettant sous les yeux la suite des efforts anglais dans l'Inde.

Néanmoins, je veux dire ici mon regret du dédain avec lequel est traitée l'Inde ancienne. L'influence des conquérants, comme le reconnait M. Keene, a encore peu modifié l'esprit des masses ; les Hindous ont conservé beaucoup de caractères de leur civilisation primitive. Quel motif pour l'étudier sérieusement ! Si c'est la civilisation brâhmanique qui a le plus puissamment façonné les divers peuples de l'Inde, qui a pu, à défaut de l'unité nationale, créer entre eux une parenté morale incontestable, il convenait de commencer par un tableau moins sommaire et plus exact de cette civilisation. On a vite fait de dire que sur cette période nous ne savons à peu près rien de sûr. D'abord, prise absolument, cette affirmation est fausse ; depuis cinquante ans les indianistes n'ont pas travaillé en vain ; les faits n'abondent pas, j'en conviens, mais un seul, bien interprété, peut être pour l'historien ce qu'est l'os fossile pour le paléontologue. Ensuite, si nous connaissons peu de faits et de dates précises pour l'histoire politique, les éléments ne manquent pas pour l'histoire morale qui, dans le cas de l'Inde, importe tout autant. Les lecteurs de M. Keene ne seront pas des indianistes ; ils ont le droit de demander à ses premiers chapitres une initiation au moins élémentaire à la civilisation proprement indienne ; ils ne l'y trouveront pas ; cette partie du livre est très insuffisante, évidemment faite de seconde et de troisième main, vague et même peu exacte[1].

La suite heureusement vaut mieux ; même l'auteur, quoiqu'il connaisse mieux les maîtres que les sujets, fait un louable effort pour ne pas toujours rester au point de vue du conquérant ; à la fin de chaque période historique, il trace un tableau sommaire de l'état social du pays, tâche de montrer l'influence que les lois du vainqueur, ou les réformes des administrateurs ont pu avoir sur le moral du peuple et les réactions qui ont pu en résulter. Mais il ne pénètre pas assez les causes profondes qui rendent l'esprit hindou rebelle à l'influence occidentale ; il me semble qu'en général il juge moins en historien qu'en administrateur. L'œuvre anglaise est méritoire si elle tend à faire (cf. II, p. 283 sq.) de cette collection de groupes hétérogènes qu'est l'Inde une nation consciente de son unité et digne plus tard du home rule ; mais ce serait

1) C'est un bien gros anachronisme de placer le Gîta Govinda à l'époque de Kâlidâsa !

grandement s'abuser de croire cela réalisable par la centralisation administrative, l'unification des méthodes et des usages commerciaux, l'extension du progrès matériel. Les écoles mêmes ne donnent pas le résultat attendu. Un certain nombre d'Hindous contribuent très brillamment aux travaux scientifiques et appliquent les méthodes occidentales — quoi d'étonnant chez un peuple aussi bien doué pour l'effort intellectuel? Mais c'est la masse qu'il faut juger; assurément elle recherche l'école, et y réussit; mais c'est pour obtenir les postes du gouvernement; la mémoire s'enrichit, le fond d'idées indigènes n'est pas entamé. Dans ce pays, ce qu'il faudrait transformer, ce sont les mœurs, toute l'organisation sociale, fondée sur une tradition séculaire, la manière même de concevoir l'individu, la famille, la société et la religion. Or c'est à cela que l'Inde ne veut pas qu'on touche; les Musulmans mêmes se sont vus forcés de le respecter[1]; quand les Anglais ont voulu y porter une main brutale ils s'en sont mal trouvés; aussi sont-ils prudents; mais leurs efforts n'obtiennent qu'une amélioration bien lente : à peine ont-ils pu, par exemple, diminuer le nombre des mariages d'enfants, une des plaies de l'Inde.

On ne s'expliquerait pas cette force de résistance sans la formation séculaire due au vieil esprit brâhmanique. Il a évolué, il a même créé des fois nouvelles, mais il est resté vivant, et si puissant qu'il a continué à agir sous toutes les dominations étrangères, à s'assimiler les âmes même sous l'empire des Mongols, même sous celui des Anglais; mieux encore, il a fait ce que n'a pu faire aucune civilisation occidentale, il a en partie hindouisé l'Islam.

C'est pourquoi l'histoire de l'Inde, quoique inséparable de celle de ses conquérants, en est cependant distincte et mériterait d'être traitée pour elle-même. M. Keene l'a certainement senti, puisqu'il l'a tenté à la fin de beaucoup de ses chapitres. Que cet effort lui soit compté!

F. Lacôte.

---

J. G. Frazer. — **Adonis Attis Osiris**. — 1 vol. 8° de xvi et 339 pages. — Macmillan, Londres, 1906. Prix : 10 shillings.

Cet ouvrage a été déjà étudié ici (*Revue*, 1906, II, p. 436-440) notam-

1) L'avilissement de tout ce qui était indigène fut une cause de faiblesse pour le premier empire musulman; sous Akbar, au contraire, la sympathie pour l'esprit hindou produisit un effet opposé.

ment au point de vue folkloriste. Nous nous bornerons, pour répondre au vœu qu'exprime le savant auteur dans sa préface, à formuler nos *desiderata* en vue de la troisième édition du *Golden Bough* que M. F. prépare et dont ce volume est une partie soumise par avance à la critique.

M. Frazer est très informé, mais il suit trop volontiers les orientalistes qui ignorent les travaux de Mannhardt et qui se complaisent dans le symbolisme. Le défaut de cette nouvelle étude tient à ce que l'auteur cherche à harmoniser le symbolisme d'antan avec les idées de Mannhardt ou les siennes propres.

Il arrive ainsi que, pour suivre ses autorités de trop près, M. F. méconnaît des types qui lui sont familiers. Par exemple, il décrit le prêtre figuré sur les reliefs de Boghaz-Keuï et de Euyuk (Asie-Mineure) sans remarquer que ce prêtre est en même temps le roi. Nous avons là, à n'en pas douter la représentation d'un roi-prêtre hittite, peut-être de Khattousil qui donna sa fille en mariage à Ramsès II après avoir signé avec ce pharaon un traité d'alliance dont M. Winckler a eu récemment l'extraordinaire fortune de trouver à Boghaz-Keuï, au milieu des archives royales hittites, l'original en babylonien.

M. Frazer conserve pour la prostitution sacrée la signification symbolique et mystique proposée par Mannhardt. Son insuffisance est notoire. Il faudrait, d'ailleurs, distinguer entre les pratiques signalées par Lucien à Byblos et la véritable prostitution organisée autour des temples.

Il est d'explication courante que le mythe d'Adonis symbolise le changement des saisons; mais il est surprenant que M. F. adopte cette conception et parte de là pour retracer le mythe. Le drame des Adonies aurait eu pour but d'écarter l'hiver. Or, on peut affirmer qu'Adonis, en Syrie, n'a rien à faire avec la symbolique des saisons parce qu'Adonis — avant le syncrétisme final — n'est pas un dieu solaire. De plus, les Adonies étant célébrées, en Syrie et en Phénicie, en juin-juillet, on ne comprend pas comment elles peuvent être en relation avec l'hiver qui ne dépasse pas le mois de mars.

Si M. Frazer hésite sur la date des Adonies, c'est qu'il accorde quelqu'importance à la coloration rougeâtre des eaux du Nahr-Ibrahim (fleuve Adonis) constatée en mars par Maundrell et en février par Renan. Cet argument est sans valeur. L'eau du Nahr-Ibrahim est troublée à toute grosse averse qui tombe sur la montagne. Lucien le savait déjà.

Quelles que soient les autorités modernes qu'on invoque, nous ne croyons pas qu'il soit permis d'assimiler — même superficiellement — Adonis à Melqart, ni de rapprocher les Adonies des cérémonies pratiquées autour du bûcher de Melqart et de comparer la résurrection d'Adonis au réveil de l'Héraclès tyrien. Si légèrement esquissés que soient ces rapprochements, ils sont arbitraires et entraînent fatalement des méprises. M. F. vise simplement, il est vrai, à rattacher la mort d'Adonis et celle de Melqart à la notion fondamentale du *Golden Bough* et il conclut que « chez les peuples sémitiques primitifs, Adonis, le divin maître de la cité, était souvent personnifié par des rois prêtres ou d'autres membres de la famille royale et que ces représentants humains étaient anciennement mis à mort, à époque fixe ou occasionnellement, par le fait de leur caractère divin. » Cette définition est valable pour Melqart et non pour Adonis. C'est, en effet, Melqart qui était le maître, le *baal* de la cité, non Adonis.

Adonis est un appellatif et Tammouz un nom propre qui n'avait pas cours chez les vrais Phéniciens. Il nous semble que M. F. n'aurait pas eu de peine à supprimer les flottements et à fixer la véritable nature d'Adonis si, à la suite de Damascius, il avait identifié Adonis à Echmoun [1]. Adonis-Echmoun est l'esprit de la végétation que les rites appropriés servent à récupérer au temps de la moisson et, à ce propos, il est particulièrement instructif de constater que cette entité divine a revêtu, à l'époque romaine, la forme du semeur sous les traits de Triptolème. Par un développement dont on a l'analogue dans le culte de Dionysos chez les Orphiques, Adonis-Echmoun a fini par s'élever à la représentation de l'Esprit vital par excellence, identifié à l'air nécessaire à la santé (d'où l'identification avec Asclépios) et à la vie des animaux aussi bien que des hommes.

Ces réserves n'empêcheront pas de reconnaître la haute valeur du nouveau volume de M. F. La lecture en est attachante et on n'avait pas encore présenté sur les divinités orientales une synthèse aussi intéressante. Son influence ne peut manquer d'être grande et heureuse dans les milieux réfractaires.

René Dussaud.

1) Les preuves dans nos *Notes de Mythologie syrienne* et *Journal des savants*, 1907, p. 36-47.

---

Martin Dibelius. — **Die Lade Jahves**. *Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. — Göttingue, Vandenhoek et Ruprecht, 1906. 1 vol. in-8, viii et 128 pages. Prix : m. 3,60.

Le travail que nous annonçons est le septième d'une série d'études sur la religion et la littérature de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toutes ces publications se font sous les auspices des professeurs Bousset à Göttingue et Gunkel à Berlin, bien connus dans le monde savant par les ouvrages de grande valeur qu'ils ont publiés sur divers sujets bibliques.

M. Dibelius expose d'abord les vues divergentes qui existent sur l'arche de Jahvé, depuis qu'on a dû reconnaître que la description qui en est faite dans Exode xxv est de date fort récente et que, dans les anciens documents bibliques, nous trouvons sur ce sujet un point de vue très différent. A côté de l'opinion traditionnelle d'après laquelle l'arche aurait contenu les deux tables du décalogue, on a soutenu tour à tour qu'elle était vide et censée renfermer la Divinité invisible, qu'elle était elle même une espèce de fétiche ou de Divinité, qu'elle renfermait deux pierres fétiches, qu'elle était le trône de Dieu. L'auteur croit donc devoir procéder à de nouvelles recherches sur ce problème, pour l'éclaircir davantage.

Il part de Nombres, x, 35 s., comme du plus ancien texte se rapportant à ce sujet, et en conclut ce qui suit : l'arche est un symbole guerrier; le Dieu d'Israël y est intimement rattaché et, en l'invoquant, l'armée se place sous sa protection; les ennemis d'Israël sont ceux de Jahvé ; celui-ci est un dieu guerrier, qui doit anéantir les ennemis : le texte en question est un chant que l'armée entonne, quand elle se met en marche et quand elle s'arrête; l'arche est portée, pendant la marche, et Jahvé avec elle.

M. Dibelius étudie ensuite les autres textes anciens où il est question de l'arche, principalement ce que rapportent à cet égard les six premiers chapitres de I Samuel. Il est ainsi amené à conclure que, d'après ces renseignements, l'arche est un trône qui représente la gloire de Jahvé. De là il combat les ennemis et dirige, dans le bon chemin, les vaches attelées au char qui porte l'arche (I Sam., vi, 7 ss.). C'est là qu'il accueille les sacrifices qu'on lui offre et les prières qu'on lui adresse. Il peut même descendre de ce trône, comme il le fait pour apparaître au jeune Samuel (I Sam., iii).

Dans Deutéronome, x, 1 ss., nous rencontrons, pour la première fois, le point de vue d'après lequel l'arche n'aurait été confectionnée que pour servir de dépôt aux tables du décalogue. Il est évident que cette conception nouvelle est due à l'influence spiritualiste des plus grands prophètes d'Israël et a pour but de corriger l'anthropomorphisme grossier qui se rattachait d'abord à l'arche.

A partir de ce moment, cette conception devient dominante, mais sans réussir à étouffer complètement les vues anciennes, qui percent encore dans bien des textes. Ainsi d'après Josué, III, 16, les eaux du Jourdain s'arrêtent, à l'approche de l'arche, ce qui se conçoit si celle-ci est le trône de Dieu, mais non si elle contient simplement les tables de la loi. Cela explique aussi pourquoi il doit y avoir une distance entre l'arche et le peuple et pourquoi il faut être purifié devant elle, vu la sainteté inabordable de Jahvé (Jos., III, 4 s. Comp. I Sam., VI; II Sam., VI). Si l'arche contribue à faire tomber les murailles de Jéricho (Jos., VI), c'est encore en vertu du point de vue antique. On se place à ce même point de vue, quand on dit que Salomon offrit des sacrifices devant l'arche (I Rois, III, 15) et que la gloire de l'Éternel remplissait le temple, dès que l'arche y eut été déposée (I Rois, VIII, 11).

Dans Exode, XXV, emprunté au code sacerdotal, l'idée deutéronomique sur l'arche reparait. M. Dibelius démontre qu'elle est même dominante dans ce code. Mais il en conclut avec raison que, lorsqu'on y rencontre une autre conception relative à l'arche, rappelant celle d'autrefois, il faut y voir des réminiscences de celle-ci. Or il relève une série de textes où la partie supérieure de l'arche, ornée de Chérubins et appelée propitiatoire, apparait comme le trône de Dieu (Ex., XXV, 22; XXX, 6; Lév., XVI, 2; Nomb., VII, 89). Aaron ne peut pas non plus se présenter en tout temps devant ce propitiatoire, de peur de mourir (Lév., XVI, 2). Voilà pourquoi l'arche est cachée par un voile (Ex., XXVI, 33). Au fond, ce n'est pourtant pas l'arche elle-même qui a besoin d'être cachée, mais le propitiatoire qui est sur l'arche et où Jahvé est présent (Lév., XVI, 13). C'est aussi plus spécialement là qu'il faut répandre le sang expiatoire (v, 15). Enfin, quand l'arche est déposée dans le tabernacle, la gloire de l'Éternel remplit ce dernier (Ex., XL, 34 s.).

Notre auteur examine encore les textes plus récents ou moins explicites touchant l'arche. Il étudie aussi le rapport qui existe entre celle-ci et les manifestations divines connues sous les noms de *gloire de Dieu*, *face de Dieu*, *ange de Dieu*, ainsi que le rapport qu'elle a avec la nuée dans laquelle Jahvé apparait à Israël. Il prend finalement en considéra-

tion la vision d'Ezéchiel (Ez., I), le titre de Jahvé des armées et celui de Roi, appliqués au Dieu d'Israël. Tout cela a pour but de confirmer l'opinion que l'arche est surtout le trône de Dieu, mais un trône vide, porté par des êtres mythiques, les Chérubins.

Ce résultat, obtenu par l'étude des textes de l'Ancien Testament se rapportant à l'arche, est corroboré ensuite par une étude d'histoire religieuse. On montre que les Perses avaient un char sacré, portant le trône de leur dieu Ormuzd, trône vide et que personne n'avait le droit de toucher, comme l'arche. D'autres chars sacrés, portant d'autres dieux perses, surtout le Soleil, sont connus. Ils étaient tirés par des chevaux. D'après II Rois, XXIII, 11, il semble que des usages semblables existaient chez les Assyriens. Notre auteur voit dans ces faits une confirmation de son explication de l'arche israélite. Il en appelle en outre aux ouvrages de Reichel et d'Usener, qui ont mis en lumière l'usage très répandu de trônes divins vides chez les Grecs, les Romains, les Indiens, et montré, non seulement que certaines montagnes passent pour être des trônes ou sièges pareils, mais qu'on rencontre aussi, sur certaines montagnes sacrées, des trônes artificiels de ce genre.

Il pense que ces usages ont une certaine analogie avec l'arche de Jahvé. D'après lui, les Chérubins, d'origine étrangère, nous en fournissent la preuve. Suivant certains textes bibliques, les Chérubins portent la Divinité; selon d'autres textes sacrés, ce sont des protecteurs du sanctuaire. Notre auteur croit que, primitivement, les Chérubins jouaient le premier rôle, mais qu'avec la modification de l'idée qu'on se faisait de l'arche se modifia aussi celle concernant les Chérubins et qu'on leur attribua ensuite le second rôle. Il établit que, chez les anciens Égyptiens, Babyloniens, Assyriens et Syriens, nous trouvons des figures mythologiques très semblables aux Chérubins et que, chez beaucoup d'autres peuples, nous rencontrons des vues et usages analogues. De ces exemples, il tire la conclusion que l'arche, en tant que trône de Dieu, est inséparable des Chérubins.

A l'idée que l'arche était le trône de Dieu, on objecte, il est vrai, le fait que c'était une espèce de caisse, comme son nom hébreu, *âron*, l'indique. Dès lors, ne faut-il pas admettre que l'arche joua le même rôle que d'autres meubles sacrés de ce genre, qui renfermaient une idole, une image divine? Notre auteur s'applique à montrer que l'arche ne joua pas un tel rôle et que les analogies en question ne prouvent rien contre son point de vue. Mais alors on se demande pourquoi l'arche fut appelée une caisse, du moment qu'elle était un trône. C'est, répond

M. Dibelius, parce qu'elle avait la forme d'une caisse. Et il corrobore cette assertion en faisant voir qu'ailleurs, surtout en Égypte et en Assyrie, nous rencontrons des trônes de dieux et de rois sous cette forme. Il soutient enfin que l'arche représentait la voûte céleste et que Jahvé était le dieu du Ciel, la plupart des religions nous offrant des dieux semblables.

Il se demande enfin quelle est l'origine de l'arche. Il prétend que les textes qui supposent son existence avant l'entrée des Israélites dans le pays de Canaan ou pendant la conquête du pays, ne sont point historiques; que l'arche est un emprunt babylonien; qu'elle eut un sanctuaire à Béthel et à Silo, avant la conquête de la *Palestine* par les Israélites; que la tribu de Joseph, qui joua un grand rôle au point de vue religieux, obtint Silo en partage, avec l'arche et son temple; que celle-ci, représentant le dieu du Ciel, devint peu à peu l'arche de Jahvé, comme tant d'autres éléments cananéens prirent un caractère jahviste.

On le voit, ce travail est très suggestif et il touche à beaucoup de questions fort intéressantes. L'auteur y déploie beaucoup d'érudition et y suit une méthode vraiment historique. Il a consulté les publications les plus importantes sur la matière. Quiconque s'occupera de celle-ci, devra donc prendre cette étude en sérieuse considération et pourra y apprendre bien des choses d'une réelle valeur scientifique. Parmi celles-ci, nous rangeons surtout l'opinion fort probable que l'arche sainte était d'abord un trône divin. Mais toutes les thèses de notre auteur ne nous paraissent pas certaines. Si l'arche était le trône de Dieu, nous doutons fort qu'elle ait été vide dès les anciens temps. Un changement n'a-t-il pas eu lieu, sous ce rapport, quand Israël, qui adorait primitivement des images, renonça à tout culte de ce genre, sous l'influence du prophétisme spiritualiste? Les raisons qui doivent établir que l'arche fut d'origine babylonienne et cananéenne, ne nous semblent pas non plus assez probantes. D'autres hypothèses mises en avant par M. Dibelius, nous paraissent fort contestables, celle, par exemple, que l'arche représentait la voûte céleste et que Jahvé était principalement le dieu du Ciel. Anciennement il était au contraire surtout le dieu de l'Orage, comme cela ressort de nombre de textes bibliques.

Nous pensons donc que ce travail, tout en ayant jeté une nouvelle lumière sur la question de l'arche sainte et sur d'autres questions connexes fort importantes, et tout en rendant un réel service à la science biblique, n'a pourtant pas dit le dernier mot sur le principal sujet traité et sur d'autres qui ont été pris en considération, mais qu'à cet

égard plus d'un problème reste à résoudre, si tant est que tous puissent jamais être résolus.

C. Piepenbring.

---

Ch. Aug. Briggs. — **The International critical Commentary** : *The book of Psalms*, vol. I. — Clark. Edinburgh, 1906. Prix : 10/6 sh.

L'Angleterre possédait déjà d'excellents commentaires pratiques sur l'Ancien et le Nouveau Testament, tel que l'*Expositor's Bible*; il lui manquait un commentaire scientifique, serrant de très près les textes originaux, et discutant tous les problèmes critiques qu'ils soulèvent. Cette lacune se comble actuellement par l'apparition d'une œuvre magistrale qui vient prendre place à côté de ce que l'Allemagne a produit de meilleur dans ce domaine, le « International critical Commentary », en y ajoutant la note particulière de la théologie anglo-saxonne, plus rapprochée, nous semble-t-il, du peuple chrétien que ce n'est souvent le cas de la science allemande. Le volume que nous annonçons, dû à la plume de l'un des éditeurs lui-même, le distingué professeur du séminaire théologique de New-York, est déjà le treizième de la série.

Ce livre est assurément un modèle du genre. L'auteur a fait des psaumes l'étude de sa vie entière; depuis le jour où, en 1867, il rédigeait son premier essai critique sur ce sujet, il a composé même, et nous en fait espérer la publication prochaine, un Dictionnaire spécial à ce recueil biblique, d'après un texte hébreu soigneusement revisé. Ce grand travail est à la base de la partie linguistique du présent volume et les très nombreux éclaircissements que le commentaire contient sur le texte original montrent ce que l'on peut attendre du Dictionnaire complet.

L'ouvrage que nous avons sous les yeux contient une *Introduction* de 110 pages et l'*Exégèse* des cinquante premiers psaumes. Chacun d'eux est traduit, puis commenté verset après verset; en outre deux sections, en caractère plus fin et réservées aux hébraïsants, discutent à propos de chaque psaume, la première, les questions critiques qu'il pose, notamment celle de la date et de l'auteur; la seconde, les mots mêmes du texte hébreu. Ajoutons que le résumé placé en tête est à lui seul un

commentaire et qu'il suffit de le lire attentivement pour voir déjà se dessiner la physionomie du morceau que l'on va aborder, l'enchaînement des pensées, et les péricopes, ou les gloses, qu'il convient d'en détacher pour lui rendre sa forme primitive et sa construction strophique régulière.

Nous ne pouvons ici qu'effleurer les questions traitées par l'*Introduction*. Là de nouveau, l'admirable clarté typographique facilite beaucoup les recherches. Chaque point est exposé sommairement, puis repris avec plus de détails, enfin les questions accessoires figurent ensuite dans une troisième section.

M. le prof. Briggs accorde avec raison une attention spéciale aux *Versions*, à celle des Septante notamment ; elles lui sont d'un grand secours pour la reconstitution du texte original ; elles permettent de remonter de notre texte hébreu actuel qui ne date que du dixième siècle de notre ère, en passant par celui de Jérôme au quatrième siècle et celui de l'École de Jamnia au second, jusqu'aux manuscrits du second siècle avant J.-C. qui, les premiers, continrent le Psautier complet. Cette étude reçoit une vive lumière du fait que les psaumes sont des morceaux lyriques, construits d'après les règles de la poésie hébraïque, le parallélisme, la disposition strophique et le mètre ou rythme. Celui-ci déterminé, on possède un critère précieux pour reconnaître dans les psaumes tels que nous les avons actuellement, ce qui appartient au type primitif et ce qui, au cours des âges, pour des raisons liturgiques ou autres, y a été ajouté. M. Briggs fait un très large usage de ce critère, et son commentaire montre à quels résultats menèrent ces principes rigoureusement observés : des cinquante psaumes dont s'occupe ce premier volume, il en est bien peu qui se présentent sans des modifications plus ou moins profondes ; plusieurs sont « composites », tels le 27, le 36, le 38, le 40 ; d'autres ont été surchargés de gloses qui voilent le vrai sens et détruisent le rythme ; bref, on a à la fois l'impression d'un exposé très nouveau, très original, non seulement pour ces questions de texte, mais aussi pour l'exégèse proprement dite, et cependant (ce qui n'est pas toujours le cas des « nouveautés »), longuement mûri et patiemment établi.

L'introduction aborde aussi la question des *Auteurs* des psaumes ; on connaît l'opinion de la synagogue, reprise par la théologie chrétienne, que David était l'éditeur du Psautier et que la très grande partie de son contenu devait lui être attribuée ; notre auteur n'a pas de peine à établir l'erreur complète de ce point de vue ; il incline fortement à croire que

notre recueil contient quelques éléments davidiques, mais dans son ensemble il appartient à la période post-exilique de l'histoire d'Israël et les suscriptions actuelles ne sont que des indications de l'usage historique de chaque psaume, non de son origine première. Avant notre Psautier il a existé de nombreuses collections particulières de cantiques et de prières, ayant leur nom et leur cachet spéciaux; M. Briggs les reconstitue avec succès, puis s'adresse au contenu de chaque psaume, aux rapports qu'il présente avec les autres passages poétiques et prophétiques de l'A. T., pour déterminer, dans la mesure du possible, l'époque de sa composition. Cette voie nous paraît la seule scientifique et les conclusions de l'auteur mériter la plus sérieuse attention.

Il est un point que nous relèverons en terminant : Nulle part, dans l'Introduction, la question du « Je » des psaumes n'est traitée à fond; l'analyse de chaque psaume montre cependant la position prise par M. Briggs en cette matière; il se sépare, et nous en sommes pour notre part très heureux, de l'opinion qui voudrait interpréter, partout où cela est à la rigueur possible, cette première personne comme la voix d'une collectivité, celle du peuple d'Israël ou de l'église juive; des psaumes comme le 16 et le 23 sont pour lui individuels, et l'on sait que ce n'est point l'avis général des commentateurs allemands; il en résulte par exemple que, dans le ps. 16, nous rencontrons l'espérance d'une prolongation de la vie individuelle au delà du Scheôl, alors que ce ne serait que le salut futur du peuple d'après l'autre interprétation. Nous nous demandons s'il n'aurait pas fallu aller plus loin encore dans cette voie, et si des ps. tels que le 6, le 12, le 28, le 30 ou le 31 ne s'expliquent pas le mieux, dans leur forme primitive, comme les épanchements d'un cœur croyant parlant de ses propres souffrances, et non de celles d'une collectivité, quelle qu'elle soit. Cette impression se confirme si on les compare avec le 32 ou le 37 qui, pour M. Briggs, rentrent dans cette seconde catégorie, ou avec le 46 qui, parlant au nom de plusieurs, emploie la vraie forme requise en ce cas, la première personne du pluriel.

Mais nous aurions tort de nous arrêter à un détail d'exégèse, alors que nous avons avant tout à dire l'admiration que nous inspire un travail si magistral et si complet, et la reconnaissance très grande due à son auteur. On ne pourra plus, dès lors, se passer de ce guide à la fois hardi et respectueux, savant du meilleur aloi et chrétien convaincu, pour étudier le livre de l'A. T. où se reflètent très particulièrement et toutes les détresses de l'âme humaine, et toutes les victoires de la foi.

Charles Mercier.

---

ARNOLD VAN GENNEP. — **Tabou et Totémisme à Madagascar. Étude descriptive et théorique** (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, XVIIe volume). — Paris, Leroux, 1904, 363 p. Prix : 10 francs.

Nous avons déjà des données assez précises sur la civilisation matérielle des peuples africains ; si la religion et la vie mentale des nègres et des Bantous nous sont moins connues, c'est que d'une part les explorations ne sont que rarement des psychologues ; d'autre part les études d'ensemble font jusqu'ici défaut et l'on ne sait pas au juste sur quels points nous sommes encore mal éclairés. Nos connaissances sur Madagascar sont beaucoup plus superficielles, surtout en ce qui concerne la religion et le côté psychologique en général. M. van Gennep a réuni dans cet ouvrage un grand nombre de documents sur le tabou ; c'est le premier travail d'ensemble sur les idées religieuses de cette île. Je félicite M. V. G. non seulement sur le champ d'études qu'il a choisi, mais aussi sur la monographie qu'il nous offre en prémices. Nous renseigner sur le tabou malgache, c'est nous mettre à même de comparer les prohibitions rituelles de cette partie des Malaio-Polynésiens avec les tabous de l'Océanie. M. van Gennep offre à la fois aux explorateurs et aux colonisateurs les moyens de combler les lacunes, encore trop nombreuses, dans nos connaissances des indigènes malgaches.

Dans l'introduction M. van Gennep fait la critique des théories jusqu'ici émises sur la religion malgache et nous renseigne sur la place de la monographie dans l'œuvre scientifique ; les chapitres suivants traitent des notions de tabou et de sainteté, de l'édiction et de la sanction du tabou malgache, des tabous de l'anormal, du malade, du mort, du chef, du clan, de caste, et de la classe, des tabous sexuels, des tabous de l'enfant et de la famille, de la propriété, du lieu, du temps, des animaux et des plantes ; puis il consacre un chapitre au totémisme, à la réincarnation et à la zoolâtrie, avec une appendice sur les tabous d'origines inconnues. Si j'ai des reproches à faire à M. van Gennep c'est d'abord qu'il ne nous ait pas donné un aperçu sur la population de l'île et sur les éléments qui la composent. De quelles tribus doit-on affirmer que leurs affinités malaio-polynésiennes sont les plus prononcées? Quelle influence faut-il attribuer à l'immigration arabe et quelles parties de l'île l'ont subie? Quels éléments africains y a-t-il et dans quelles religions? On a besoin de ces données pour pouvoir saisir la vraie portée des faits cités par M. van Gennep.

En second lieu il me semble qu'une certaine instabilité se manifeste dans les idées de M. van Gennep sur le tabou. Il nous dit (p. 15) que le mot a été choisi pour désigner l'interdiction religieuse ; c'est-à-dire, toutes les prohibitions rituelles sont des tabous, celles qui dépendent de la volonté d'un être personnel aussi bien que celles qui se rattachent plutôt à l'idée d'une puissance magico-religieuse qui agit mécaniquement ; d'après cette conception du tabou, la violation d'un interdit n'entraine pas toujours le tabouage du coupable ; il est frappé soit par quelque punition divine, soit par une puissance magique, mais il ne devient pas nécessairement lui-même une source de danger ; la transmissibilité de la puissance qui le frappe n'est pas toujours illimitée. S'il admet cette définition du tabou, M. van Gennep a parfaitement raison en regardant les bornes comme signes de tabou ; s'il ne s'agit pas d'un culte de la pierre proprement dit, on les supplie de vouloir bien protéger les frontières ; c'est donc d'un dieu ou tout au moins d'une personne qu'on attend la punition du coupable. De même, M. van Gennep cite parmi les tabous la prohibition de l'adultère chez la femme quand le mari est en guerre ; on croit que si elle transgressait cette règle, le mari serait tué ou blessé. C'est là un cas de résultat automatique de la violation ; mais ni la coupable ni le mari ne deviennent tabou ; le délit de la femme agit sur le mari, mais c'est simplement affaire de magie sympathique, de magie négative.

Il y a une troisième espèce de tabou où il s'agit d'une transmission de sainteté ; c'est là le tabou proprement dit ; les prohibitions imposées dans le deuil en sont un bon exemple ; quiconque a joué un rôle dans les cérémonies des funérailles, ou qui touche un cadavre devient tabou ; il est tabou à cause de son rapport avec le cadavre ; il peut également infecter autrui ; il semble que le tabou dans ce cas se transmet indéfiniment ; les possibilités de la contagion sont illimitées, et le tabou est à la fois automatique.

Il semble bien que M. van Gennep, malgré sa conception générale du tabou, soit disposé à accepter cette définition pour le tabou malgache.

Le terme spécial à la langue malgache pour rendre l'idée de tabou est *fady* en Imerina et *faly* dans les provinces ; l'étymologie en est encore à déterminer mais la théorie de Brandstetter sur une parenté malaise ne paraît pas mal fondée ; en effet il se trouve chez les Dayaks un mot *pali*, qui signifie *illicite*, *défendu*, ce qui répond au tabou. Les non-civilisés croient à la contagion des qualités spirituelles et matérielles ; le but du tabou c'est d'empêcher cette contagion pour éviter les

malheurs; pour les Malgaches la propriété qui se transmet de cette façon se nomme *hasina*, la contagion *tohina*. Il y a des *fady* dont le but est de conserver la propriété, c'est-à-dire, des prohibitions d'ordre législatif; il y en a d'autres qui doivent conserver et les puissants et les faibles de tout contact dangereux.

Sur le mécanisme du tabou M. van Gennep nous donne les renseignements suivants : « Une fois admises les notions de *hasina*, de *tohina* et de *fady*, les sanctions de la violation agissent mécaniquement :... chaque violation d'un fady est suivie de maladie ou de mort, et, dans le cas de fady non pas seulement religieuses mais déjà juridiques, d'amendes et d'ordalies. »

Mais si le tabou malgache agit mécaniquement, je me demande pourquoi M. van Gennep cite parmi les tabous les interdictions relatives aux bornes, qui sont, paraît-il, regardées comme des personnes. Si l'on supplie les bornes à continuer leur office, c'est qu'elles ne fonctionnent pas automatiquement et M. van Gennep a tort en les citant comme exemple du tabou.

Selon l'idée polynésienne du tabou, celui-ci n'a rapport qu'au sacré ; mais si l'usage polynésien comprenait dans le tabou et les interdictions rituelles qui dépendent de l'action personnelle des dieux ou des esprits, et celles à sanction automatique, ce ne serait pas une raison pour la systématisation européenne de confondre sous le même nom deux ou trois sortes de prohibitions rituelles d'ordre assez différent. Même les interdictions rituelles à sanction automatique se divisent en deux classes : celles dont l'infraction entraîne un tabouage indéfiniment transmissible, et celles dont la sanction est une détente de puissance magique.

Si par exemple les parents d'un enfant doivent s'abstenir d'un mets, faut-il dire qu'il s'agit d'un tabou? L'infraction entraîne certaines conséquences pour l'enfant, mais il ne devient pas tabou ; il ne s'agit pas d'une transmission de sainteté. Si la contagion est un élément intégral du tabou, il faudra beaucoup limiter l'emploi de ce mot.

M. van Gennep nous offre des renseignements intéressants sur la conception malgache du roi.

La sainteté du roi est une idée partout répandue; aussi ne doit-on pas s'étonner de la trouver chez les Malgaches; il semble que dans le couronnement des souverains il s'agissait de leur transférer une quantité de l'essence spéciale appelée *hasina*; de cette qualité dérive le cérémonial de la cour; le roi est *fady* ; il faut le protéger contre les dangers et l'empêcher de devenir lui-même une source de dangers à ceux qui

l'entourent. Chez les Sakalava le pouvoir souverain était attaché à la possession des reliques royales — certains fragments des cadavres de leurs rois.

M. Frazer a expliqué les cérémonies d'initiation sauvages (qui ne manquent pas d'ailleurs dans le Madagascar, comme le veut M. van Gennep), aussi bien que le conflit dans le bois de Nemi par une théorie animiste; ne faut-il pas y voir plutôt un rite du même ordre que la sanctification du roi?

Dans le chapitre ayant trait aux tabous de propriété M. van Gennep émet l'hypothèse que les marques de propriété ont été originairement un tabou (? signe de tabou). Je ne crois guère que cette explication vaille pour beaucoup de cas; le tabou dont la marque est le signe est évidemment d'ordre juridique; or, on ne trouve pas de tabou de cet ordre en Australie, mais les marques de propriété n'y sont pas inconnues. Les incisions que se font les Australiens dans la peau indiquent, au dire de Blandowski, la tribu : les marques sur les « message-stick » se rapportent parfois aux classes matrimoniales; il n'est donc pas invraisemblable que l'individu ait aussi ses signes, sans que ceux-ci aient une signification religieuse. Les marques tribales des Africains sont bien connues, mais je ne crois pas que les incisions à la figure soient des signes du tabou; elles sont cependant tout à fait analogues aux marques pour le bétail.

M. van Gennep consacre un chapitre aux *fady* alimentaires; les faits l'amènent ensuite à discuter la question du totémisme au Madagascar, dont il ne veut pas admettre l'existence; nous disposons encore de trop peu de faits, et beaucoup de nos données ne sont pas bien nettes; je crois qu'on aurait tort de conclure encore contre le totémisme. Il nous faudra beaucoup plus de renseignements sur l'exogamie, par exemple, avant de pouvoir arriver à des conclusions définitives. En effet, par suite du manque de renseignements sur l'organisation sociale, M. van Gennep n'a pas pu nous éclairer sur l'exogamie et l'endogamie, et la discussion qu'il nous en donne est le côté le plus faible de son livre.

Je félicite de nouveau M. van Gennep et sur le terrain qu'il a choisi et sur le sujet de son livre. Nous avons grand besoin d'études minutieuses qui permettront aux travailleurs sur place de combler les lacunes de nos connaissances, avant que le progrès de la civilisation ait détruit pour jamais les systèmes religieux et sociaux des non-civilisés; M. van Gennep nous offre un livre des plus utiles et des plus intéressants.

N. W. Thomas.

---

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

A. Wünsche. — **Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen.** — Collection « Ex Oriente Lux », Fasc. 2-3. 1 vol. in-8 de 108 pages. — E. Pfeiffer, éditeur, Leipzig, 1905. Prix : 2 marks.

Dès les premiers mots, M. Wünsche prend position : les légendes relatives à l'arbre de vie et à l'eau de vie proviennent toutes selon lui d'un même centre original, le cycle mythologique assyro-babylonien : elles ont pris suivant les temps et les lieux des formes diverses, mais l'idée centrale est restée la même. Et cette concordance ne s'explique pas à l'aide du principe du *Völkergedanke* (Bastian) mais seulement par celui de l'emprunt et de la migration.

Cependant tout lecteur impartial, tant du petit livre de M. Wünsche que de l'intéressante étude de M. E. Washburn Hopkins, *The Fountain of Youth* (Journal of the American Oriental Society, t. XXVI, pp. 1-67 et 411-415) sera précisément d'un avis opposé.

L'idée qu'on peut revivre ou rajeunir par la vertu d'une plante touchée, sentie ou ingurgitée est justement un *Völkergedanke*, c'est-à-dire une idée simple qui a pu venir à l'esprit d'un grand nombre de groupements se trouvant à un même stade de développement intellectuel, ou à peu près. Et en effet on la retrouve partout sous cette forme simple.

Ce qui diffère, suivant le temps et le lieu, c'est le détail. Or c'est sur la concordance seulement des détails qu'on peut fonder une théorie d'explication par l'emprunt et la migration. Cette concordance ne vaut que dans quelques-uns des cas relevés par M. Wünsche; on peut admettre par exemple que le rédacteur jahviste de la Genèse a été soumis à l'influence assyro-babylonienne. Mais dans le « centre d'origine » lui-même, c'est-à-dire dans le système religieux assyro-babylonien considéré en bloc, il y a déjà combinaison de plusieurs formes de l'idée centrale. C'est ainsi que l'arbre de vie y est représenté : *a*) comme une sorte de palmier; *b*) comme un cèdre. En outre dans le Zend-Avesta c'est une sorte de vigne; dans l'Inde ancienne c'est : *a*) le Kalpavriksha ; *b*) une variété de figuier; *c*) le soma ; chez les Grecs c'est : *a*) le pommier ; *b*) l'oranger; chez les Germains le pommier.

Sans doute on pourrait au besoin admettre un transfert d'une espèce arborescente à une autre par suite des variations des conditions naturelles locales. Cependant le palmier et le cèdre assyro-babylonien auraient pu se transmettre tels quels dans tout le bassin oriental de la Méditerranée et dans l'Inde ; et ce n'a pas été le cas.

Le second chapitre est consacré à l'herbe de vie, dont il est souvent question dans les contes populaires. M. W. veut y voir une déformation de l'arbre, point de vue que rien ne justifie. Le contraire serait tout aussi faux : ce sont deux formes indépendantes d'une même croyance.

De la p. 23 à la p. 70, M. W. nous donne une étude intéressante sur la croix comme arbre de vie au Moyen-Age.

Enfin les deux derniers chapitres sont consacrés à l'eau de vie, en comprenant aussi sous ce nom l'eau de jouvence. C'est encore dans la mythologie assyro-babylonienne que l'auteur pense rencontrer « le prototype de l'eau de vie ». Mais les faits qu'il a recueillis démontrent ici encore l'indépendance originelle des diverses formes d'une même croyance. L'étude de M. W. aurait gagné à être développée davantage, en y comprenant les diverses formes et catégories de rites d'initiation et de baptême, rites dont l'idée centrale est soit une renaissance, soit un rajeunissement du néophyte.

A. VAN GENNEP.

---

MAURICE BLOOMFIELD. — **Seven Emendations of the text of the Rig Veda** (from the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXVII (1st half), 1906, p. 72-78).

Les moindres publications du maître qu'est M. Bloomfield sont trop utiles aux études védiques pour que je ne me fasse pas un devoir de signaler ici ces quelques pages où il propose des conjectures sur sept passages du *Ṛg Veda*, dont plusieurs présentent de graves difficultés de sens.

1. *Ṛ. V.* VIII, 18, 13 *ririṣīṣṭāyúr* (abrègement métrique pour *ririṣīṣṭāyúr*) au lieu de *ririṣīṣṭa yúr*) — 2. I, 30, 16 *ā́ sáno* (= *sánas* « succès ») au lieu de *sá no*; 3. III, 5, 5 *rupó* (« montée, faîte ») au lieu de *ripó*; 4. VIII, 29, 6, *pīyáya* (= *pí iyáya*) au lieu de *pipáya*; 5. VI, 49, 15 *abhí cikramā́ma* au lieu de *abhí ca krā́māma*; 6. I, 119, 8 *itáūtiḥ* au lieu de *itá ūtíḥ*; 7. III, 30, 7 *samudré na* au lieu de *samudréṇa*.

Le sens obtenu grâce à ces corrections est excellent. Il faut, comme toujours louer l'ingéniosité et la méthode impeccable de M. Bloomfield. Je me permettrai cependant quelques réserves sur le n° 1 : ce serait le seul exemple de l'abrègement métrique d'une voyelle longue résultant d'un saṃdhi, et sur le n° 3 : la correction *rupó* paraît bien nécessaire (cf. IV, 5, 8), mais je suis moins sûr de l'étymologie proposée et, par suite du sens : *rup-* serait un mot extrait du causatif *ropaya-* ; c'est possible ; mais le *Ṛ. V.* ne connaît encore que *rohaya-*, comme causatif de *ruh* (la dérivation de *arupitam* IV, 5, 7 étant douteuse) ; si *rup-* a existé au sens de « montée », ce ne peut être qu'un mot relativement moderne ; il est déjà difficile de l'admettre dans le *Ṛ. V.*, mais comment croire que son sens ait pu être complètement oublié à l'époque où le texte s'est fixé?

F. L.

---

LeRoy Carr Barret. — **The Kashmirian Atharva Veda, Book One.** — Edited, with critical notes (from the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXVI (2nd half), 1906, p. 197-295).

L'existence au Cachemire d'une recension originale de l'Atharva Veda, que les colophons du manuscrit qui la renferme ont fait reconnaître pour celle de l'école des Paippalâdas, a été signalée en 1875 par Roth, auteur de cette découverte (*Der Atharva Veda in Kashmir*, Tübingen). La réalité de la Paippalâda-çâkhâ est par ailleurs bien attestée. Elle n'a ni brâhmaṇa ni sûtra connus; mais M. Caland la suppose plus ancienne que celle des Çaunakas, dont la recension est devenue la vulgate de l'Atharva Veda; la Praçna-Upaniṣad, une des plus vieilles du groupe de l'Atharva-Veda, lui est régulièrement et, semble-t-il, justement attribuée. Roth, dès qu'il eut découvert ce texte, en montra l'importance et en fit une comparaison sommaire avec celui de la Çaunakîya-çâkhâ. Il a été utilisé dans la traduction de l'Atharva-Veda de Whitney, récemment publiée par M. Lanman. Antérieurement MM. Bloomfield et Garbe avaient donné une reproduction photographique de l'unique manuscrit.

On pourrait s'étonner qu'il n'en ait pas encore été publié une édition critique, avec références complètes au texte de la vulgate et au reste de la littérature védique. L'intérêt de cette recension pour l'histoire de l'Atharva Veda est considérable; non seulement elle fournit en abondance des matières qui ne se trouvent pas dans la vulgate (rien que pour le premier livre 188 stances sur 388, d'après M. Barret), mais, pour les parties communes, elle donne des variantes intéressantes et, en outre, elle présente les matières dans un ordre très différents; ses principes de classement paraissent autres; ce fait est de première importance pour la critique de l'Atharva-Veda. Mais si ce nouveau texte mérite de tenter les travailleurs, il leur présente des difficultés bien ardues, en plus de celles, déjà si grandes, qui sont inhérentes à tout texte védique. Le manuscrit est partiellement en mauvais état et excessivement incorrect. On s'en convaincra en examinant l'essai qu'a tenté M. LeRoy Carr Barret sur le livre premier. Son travail est fondé sur le fac-simile de MM. Bloomfield et Garbe et sur une transcription de la copie exécutée autrefois par Roth d'après une copie reçue par lui avant l'original, qui permet de combler certaines des lacunes actuellement existantes dans les premiers folios. Après un examen sommaire du manuscrit, l'auteur donne pour chaque stance la transcription du texte, puis propose dubitativement des corrections, empruntées au texte de la vulgate et d'autres recueils védiques, quand il est possible, ou dues à des conjectures personnelles; il termine en indiquant, s'il y a lieu, l'usage probable ou possible de la stance ou de l'hymne entier.

Ce travail est extrêmement méritoire. L'auteur le donne modestement pour un essai provisoire. Il est vrai qu'une édition définitive ne pourra être tentée que quand le texte entier aura été travaillé de cette manière. Mais une édition

comme celle-ci, en la poussant plus loin, permettrait déjà d'utiles travaux d'ensemble sur la recension cachemirienne, dont la connaissance doit profiter beaucoup à l'exégèse de l'Atharva Veda.

F. LACÔTE.

---

**Journal of the American Oriental Society**, vol. XXVI (2nd half), 1906.

On trouvera, entre autres choses intéressantes dans ce volume, un complément donné par M. E. Washburn Hopkins (p. 411-415) à son étude sur la *Fontaine de Jouvence*, publiée antérieurement par le *J. A. O. S.*, vol. XXVI (1st half), 1905, p. 1-67 (cf. le compte-rendu dans cette *Revue*, LIII, p. 246-247). Les conclusions n'en sont en rien modifiées.

On y trouvera aussi un supplément donné par M. H. Oertel (p. 306-314) à la cinquième série de ses *Contributions from the Jâiminîya Brâhmaṇa to the history of the Brâhmaṇa literature*, parue dans le *J. A. O. S.*, vol. XXVI (1st half), 1905, p. 176 sq. (cf. le compte-rendu, LIII, p. 249). M. Oertel enrichit la première des études contenues dans cette Cinquième Série de nombreux rapprochements nouveaux. Vraiment j'éprouve pour la richesse, l'universalité de la documentation chez M. Oertel, la plus grande admiration ; les littératures de tous les peuples paraissent lui être également familières. Mais enfin quel était le point de départ de cette étude? Trois mots, très obscurs, du *Ṛg-Veda*. Nous en voici maintenant si prodigieusement loin qu'il conviendrait au moins de modifier le titre ; l'indianisme, ni même l'histoire du folk-lore n'ont plus rien à voir ici. Je n'arrive plus du tout à définir la nature de ce travail, ni même à en comprendre l'objet.

F. L.

---

MARY HAMILTON. — **Incubation** or the cure of disease in Pagan Temples and Christian Churches. 1 vol. in 8° de 223 pages. — Henderson Saint-Andrews, 1906.

Parmi les rites qui ont passé du paganisme dans l'Église chrétienne, un des plus curieux est certainement *l'incubation*, en d'autres termes, la coutume de passer la nuit dans certains sanctuaires en vue d'y chercher la guérison ou du moins l'indication d'un remède. L'attention a surtout été appelée sur cet usage depuis que les fouilles entreprises par la Société archéologique d'Athènes sur l'emplacement du Temple d'Asclepios à Epidaure ont exhumé les inscriptions commémoratives des cures miraculeuses opérées en ce lieu sacré. Une jeune boursière de la fondation Carnegie, Miss Mary Hamilton, de l'Université de Saint-Andrews, vient de réunir en un volume les renseignements qu'elle a recueillis au cours de ses études et de ses voyages, sur la pratique de l'incubation tant chez les chrétiens que chez les païens.

Avec raison, elle en rattache les origines psychologiques à la divination ou plutôt à l'oneiromancie, si pratiquée dans l'antiquité classique, c'est-à-dire à la croyance que dans le rêve on est à même de recevoir la visite, les avis et les bienfaits des êtres surhumains. Il ne serait pas difficile de trouver des antécédents de l'incubation en Egypte et en Chaldée. Mais l'auteur est-il fondé à y comprendre l'habitude de coucher sur le sol nu laquelle, au dire d'Homère, était pratiquée par les prêtres de Zeus à Dodone? M. Monseur a montré récemment, ici même, que c'était là une simple survivance religieuse de l'âge où l'on se passait de lits. Je ne puis admettre davantage que les anciens Germains connaissaient l'incubation parce que « l'on guérissait les enfants en les faisant coucher sur les toits » ou parce que « dans le culte d'Odin on accomplissait des pèlerinages aux hauts-lieux pour obtenir la guérison et on admettait que les bains mettent en fuite les mauvais esprits ». Enfin je ne crois pas que les dieux guérisseurs chez les Grecs aient toujours été des divinités chtoniennes; — témoins : Apollon et les Dioscures, sans compter Asclépios lui-même.

Sauf ces observations de détail, il faut remarquer que Miss Hamilton est généralement heureuse dans ses tentatives pour montrer non seulement que la pratique de l'incubation s'est poursuivie sous les mêmes conditions parmi les temples des dieux et les sanctuaires des saints, mais encore qu'on peut parfois en constater le passage d'une religion à l'autre. Ainsi à Byzance, l'incubation florissait dans le temple de Castor et Pollux; un peu plus tard nous la trouvons également pratiquée au même lieu, dans l'église des Saints Côme et Damien; des traditions rapportent l'incident d'un malade païen qui, étant venu y demander sa guérison aux Dioscures, se laissa persuader qu'elle était l'œuvre des deux saints.

L'auteur passe en revue les circonstances et les résultats de l'incubation à Epidaure, Pergame, Cos, Athènes, Lebéné, Cos, Rome, etc., çà et là dans les temples de Pluton, Dionysos, Isis et Sérapis, ensuite dans les églises dédiées aux saints Côme et Damien, Thérapon, Martin, Maximin, Fidès, Saint-Jean et Sainte-Thècla. Les procédés sont toujours les mêmes : le patient fait ses dévotions, puis s'endort; le dieu ou le saint lui apparaît, soit pour le guérir par un attouchement ou une formule, soit pour lui indiquer un remède ou un traitement, tantôt de pure fantaisie, tantôt d'une certaine valeur médicale. Mais il faut que le visiteur ait la foi et surtout qu'il se montre généreux envers le patron du sanctuaire.

La partie la plus originale du volume est celle qui a trait aux incubations encore pratiquées de nos jours en Grèce et en Italie avec la tolérance et même les encouragements du clergé. Il eût été intéressant de poursuivre plus loin cette enquête dans le folk-lore chrétien de notre temps. J'ai peine à croire qu'une certaine incubation ne se rencontre parfois à Lourdes et dans d'autres pèlerinages célèbres des pays d'occident. Quant aux protestants, ils ont leurs *faith-cures* qui ne comportent pas l'intervention du sommeil, mais qui font une part plus directe encore à l'auto-suggestion.

Il est regrettable que l'auteur n'ait pas cru devoir mentionner les travaux de ses prédécesseurs dans l'étude du sujet, notamment, pour l'antiquité, l'article : *Incubation* dans le dictionnaire de MM. Daremberg et Saglio et pour les premiers siècles de l'Église chrétienne le mémoire de M. Albert Marignan : *La médecine dans l'église au VI^e siècle.*

Goblet d'Alviella.

---

Albert Rivaud. — **Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste.** — Paris, Alcan, 1906.

Ce livre est le résultat d'un labeur immense. M. Rivaud a lu tout ce qui nous reste des œuvres représentant la pensée grecque des origines aux Stoïciens. Il a lu la plus grande partie des innombrables ouvrages modernes où cette pensée est étudiée. Il est au courant des récentes découvertes de l'archéologie et de l'histoire des religions. Il connaît les dernières conjectures de la critique philologique. Et cette érudition lui sert à dégager la conception des choses que l'on retrouve, toujours la même en son fond, dans toutes les doctrines étudiées.

Cette conception, selon M. Rivaud, est profondément différente de nos conceptions modernes. Et voici la différence. Nous admettons, sous les transformations de toutes sortes, un sujet permanent, que nous appelons matière. Or les Grecs n'ont pas connu la notion de matière, qui joue un si grand rôle dans la physique moderne. Ils n'ont pas admis un sujet permanent qui reste le même sous l'écoulement des choses. Pour les Grecs, il n'y a que le devenir et la règle à laquelle le devenir est soumis ; il n'y a pas la *chose* qui devient.

Cette thèse est paradoxale, ce qui est le devoir de toute bonne thèse. On ne s'étonnera pas qu'elle appelle quelques réserves. Assurément M. Rivaud a eu raison d'insister sur l'importance qu'a revêtue pour les Grecs le problème du devenir. Mais est-il exact que la notion vulgaire de la chose, de la substance, soit restée aussi complètement étrangère à la spéculation grecque ? Ce serait bien étonnant. Si l'on en croit le compte-rendu publié par la *Revue de métaphysique et de morale*, M. Croiset, lors de la soutenance de thèse, a tenté d'expliquer l'absence chez les Grecs d'une notion précise de la matière par « un défaut d'abstraction dans un esprit bien jeune encore ». Nous croyons cependant que la notion de matière est une de celles que l'esprit humain est le plus irrésistiblement enclin à former. En tout cas, si l'explication de M. Croiset vaut pour les premiers Ioniens, elle ne s'applique guère à Platon et Aristote auxquels on ne refusera sans doute pas une certaine faculté d'abstraction. Or M. Rivaud conteste que la notion de matière se trouve chez Platon et chez Aristote. Il accorde qu'Héraclite et Démocrite ont admis en quelque mesure la matière. Mais il estime que cette notion de matière, à peine ébauchée, s'évanouit chez Platon et chez Aristote pour ne reparaître que chez les Stoïciens.

Cette opinion nous semble difficilement acceptable. N'est-il pas évident qu'Aristote, en particulier, a fait une large place à la notion de matière ? Nous savons bien que, d'après M. Rivaud, le mot ὕλη ne désigne chez Aristote rien autre chose que le devenir. Mais cette interprétation est véritablement par trop arbitraire. En fait, Aristote, s'il unit intimement la notion de matière et la notion de devenir, n'identifie pas entre elles ces deux notions. Les textes de la *Physique* qui traitent de la matière insistent sur la nécessité d'admettre un sujet permanent du devenir. Que ce sujet ne se confonde pas avec le devenir, c'est ce dont témoignent, entre autres, les passages affirmant que ce qui devient ce n'est ni la forme ni la matière mais la chose concrète, le composé de forme et de matière. Dira-t-on qu'il ne s'agit là que de la matière seconde ? Nous répondrons que la matière première n'est pas non plus identique au devenir. Elle représente sans doute la possibilité de tout changement. Mais elle ne se confond pas avec le changement. Elle reste le sujet immobile du changement, le réceptable indéterminé que les formes divisent en existences distinctes et périssables.

Ces réserves faites, on doit reconnaître que l'ouvrage de M. Rivaud est singulièrement instructif. On y trouve maintes discussions approfondies auxquelles on ne pourra désormais manquer de recourir. On y trouve surtout des indications très intéressantes sur la continuité de la pensée grecque depuis les origines légendaires jusqu'aux œuvres royales de Platon et d'Aristote. M. Rivaud n'admet pas que l'histoire de la pensée grecque commence avec Thalès. Il montre comment le développement de la philosophie se rattache aux théories cosmogoniques. Et il nous présente l'œuvre des Ioniens et de leurs successeurs comme une élaboration rationnelle du mythe. Cette théorie est fort intéressante et contient sans doute une très grande part de vérité. Peut-être cependant M. Rivaud se laisse-t-il trop exclusivement guider par elle. Ainsi n'est-ce pas exagérer que de rapporter l'institution du monde idéal à l'effort que fait Platon pour justifier logiquement le mythe?

CHARLES WERNER.

---

PAUL LEJAY. — **Le rôle théologique de Césaire d'Arles.** Étude sur l'histoire du dogme chrétien en Occident au temps des royaumes barbares. — Paris, 1906, 192 pp.

Depuis une dizaine d'années, un grand nombre d'écrits de Césaire ont été mis au jour. Ce sont pour la plupart des traités dogmatiques ou des sermons. Sans entrer ici dans la discussion des questions d'authenticité qui se posent à propos de ces documents, M. Lejay se borne à indiquer, dans une note bibliographique (pp. 1-6) les travaux les plus récents qui ont paru en France et en Allemagne. Il omet seulement de citer un auteur, M. Lejay lui-même, qui a publié en 1895 une étude sur « Saint Césaire, évêque d'Arles » et qui a con-

sacré, la même année, un article de la Revue biblique (pp. 593-610) aux « sermons de Césaire d'Arles ».

Dans le présent ouvrage, l'auteur se propose de dresser l'inventaire des conceptions religieuses les plus remarquables qui se trouvent chez Césaire. Ce travail méritait d'être fait. Si l'évêque d'Arles n'est pas un penseur de génie ni même un penseur original, il a cependant eu le talent d'adapter les idées des philosophes chrétiens de l'antiquité et spécialement celles d'Augustin aux besoins et à l'esprit d'une autre époque. Il a transmis au monde nouveau issu des invasions l'héritage des siècles précédents.

M. Lejay examine tout d'abord la « théologie spéculative » de Césaire et il en montre le caractère augustinien. Mais nulle théologie n'est en réalité moins « spéculative » que celle de Césaire. Les plus hautes pensées d'Augustin sont pour lui des données qu'il s'efforce de réduire en « règles de foi ». Quiconque veut être sauvé doit « tenir avec fidélité et constance la règle de la foi catholique ». Césaire s'est efforcé, à plusieurs reprises, de formuler les doctrines fondamentales dans des documents qui sont, pour la teneur et l'expression, de véritables symboles ecclésiastiques. Tel est entre autres le préambule dogmatique des *Statuta Ecclesiæ antiqua*. Aussi l'hypothèse suivant laquelle le fameux symbole dit d'Athanase serait de la plume de l'évêque d'Arles paraît vraisemblable *a priori*. Comme dom Morin, M. Lejay penche pour l'affirmative et signale dans le *Quicumque* la présence de nombreuses locutions familières à Césaire (pp. 53-56).

Mais l'évêque d'Arles est surtout connu par la part qu'il prit aux luttes qui eurent pour conséquence le triomphe de l'augustinisme dans le sud de la France. M. Lejay nous semble avoir élucidé cette histoire. Après le concile de Vienne, réuni par l'évêque de cette ville et dont l'issue paraît avoir été peu favorable pour Césaire et ses idées, celui-ci s'adresse au pape Félix IV, gagné à la cause de l'augustinisme, et lui envoie un travail contenant l'exposé du système d'Augustin et placé sous le nom de l'évêque d'Hippone (*Capitula sancti Augustini in urbe Roma transmissa*). Lorsque ce document lui fut retourné avec quelques modifications, Césaire y ajouta une dernière partie dans laquelle il repousse la double prédestination et affirme la nécessité des œuvres. Il fait approuver l'ensemble par le concile d'Orange (3 juillet 529) qui mit fin à la controverse.

M. Lejay s'inscrit en faux contre l'opinion de ceux qui voient dans les actes d'Orange et spécialement dans la finale une restriction à la doctrine d'Augustin (pp. 99 ss.). Il ne nous a cependant pas convaincu. Sans doute l'incapacité absolue de l'homme naturel pour le bien et l'efficacité unique de la grâce s'y trouvent affirmées et par là le pélagianisme est écarté. Mais la *gratia salvificans* est identifiée à la grâce du baptême, et dès lors tous les chrétiens baptisés sont capables d'accomplir les commandements, s'ils ont pour cela l'énergie nécessaire. Aussi les notions de mérite et de récompense occupent-elles dans le christianisme de Césaire une place bien plus importante que chez Augustin.

Si l'on fait abstraction des formules et si l'on considère la conception de la vie chrétienne, il faut reconnaître que toute différence entre le semipélagianisme et l'augustinisme ainsi compris tend à s'effacer. C'est de cet augustinisme ramené au niveau du catholicisme ordinaire que le moyen âge a hérité.

C'est déjà le moyen âge qui commence avec Césaire. Sur bien des points il a frayé la route à Grégoire le Grand et aux scolastiques. On trouve déjà chez lui les notions fondamentales de la doctrine catholique de la pénitence. Il distingue avec le plus grand soin les péchés capitaux et les péchés « menus » dont il dresse la liste. Les premiers doivent être expiés sur la terre par de bonnes œuvres, sinon ils le seront dans le purgatoire. Les seconds entraînent le coupable en enfer s'ils ne sont pas effacés par la pénitence. Celle-ci comporte, avec la repentance, des exercices ascétiques, des jeûnes et surtout des aumônes. L'aumône est « l'œuvre pie », le moyen de rachat par excellence.

M. Lejay développe avec le soin le plus minutieux cette dernière partie. C'est bien là que se trouvent les éléments les plus originaux de la pensée de Césaire, ceux qui auront le plus d'influence après lui. « Il a pressenti et devancé les besoins nouveaux et quelques-unes des tendances du moyen âge ».

Nous espérons avoir montré que le travail de M. Lejay est instructif au plus haut point. Il est écrit avec méthode et clarté. C'est une belle étude, très minutieuse et très fouillée.

A. Jundt.

---

J. G. Frazer. — **The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines**. — *Fortnightly Review*, juillet et septembre 1905.

Mrs K. Langlof-Parker. — **The Euahlayi Tribe, a study of aboriginal life in Australia, with an Introduction by Andrew Lang.** — Londres, Archibald Constable et Cie, 1905. 1 vol. 8° de xxvii et 156 pages. Prix 7 sh. 6.

A. W. Howitt. — **The Native Tribes of South-East Australia**. — Extr. de *Folk-Lore*, vol. XVII (1906), pp. 174-189.

A. Lang. — **Notes in Reply to M. Howitt and M. Jevons**. — *Folk-Lore*, 1906, p. 288-293.

N. W. Thomas. — **Dr Howitt's Defence of group marriage**. — *Ibidem* p. 294-307.

A. Lang. — **Quæstiones totemicæ : a reply to M. van Gennep**. — *Man*, décembre 1906, n° 112.

Les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà Mme K. L. Parker, l'auteur de deux recueils de légendes australiennes. On trouvera dans son nouveau volume coordonnés tous les faits de croyance et de rite disséminés dans les deux recueils, puis des renseignements nouveaux, entre autres sur la divinité *Bayamie*

qui a été le sujet de tant de controverses. Mme K. L. P. a été élevée avec des enfants australiens ; elle connaît plusieurs dialectes de la Nouvelle-Galles du Sud ; et l'amitié de quelques Noirs lui a valu de pénétrer les mystères, d'ordinaire taboués pour les femmes. On ne saurait d'après les renseignements qu'elle a obtenus, se faire une idée bien nette de ce Bayamie, tantôt doué des attributs d'un dieu, tantôt de ceux d'un héros civilisateur, tantôt de ceux d'un sorcier ou d'un ancêtre divinisé. Le fait est que chaque théoricien peut puiser dans le livre de Mme K. L. P. des arguments en faveur de sa théorie personnelle. M. Lang a préféré utiliser ceux qui présentent Bayamie comme un *High God* ; pour moi, j'y vois le reste d'une vaste catégorie d'ancêtres mythiques analogues aux Muramura des Dieri, aux Ancêtres de l'Alcheringa des Arunta, etc.

L'un des chapitres les plus intéressants est le troisième (Parentés et Totems) pour la lumière qu'il jette sur la constitution des systèmes primitifs de classification et sur la signification sociale du totémisme. Les Euahlayi se répartissent en deux classes, les *Gwaigulleah* ou *A sang clair* et les *Gwaimudhen* ou *A sang foncé*. Tous les êtres, tous les objets terrestres, et les corps célestes, en un mot toutes choses appartiennent à l'une ou à l'autre de ces catégories. Cette division proviendrait, d'après la tradition, de la jonction de deux races, l'une à peau foncée venue de l'est et l'autre à peau claire venue de l'ouest. Les deux classes sont exogamiques, de même que les groupes totémiques qui les constituent. Chaque totem est à son tour formé de sous-totems. Les classes matrimoniales (phratries) sont au nombre de quatre pour chaque sexe et correspondent à celles des Kamilaroi. Enfin il existe des totems individuels appelés *yunbeai*.

Les chapitres IV à VI sont consacrés aux magiciens : ils sont parmi les meilleurs qui existent sur ce sujet, complètent par endroits le chapitre de M. Howitt (dans *South-East Tribes*) et ajoutent quelques faits de détail nouveaux à la monographie de Marcel Mauss publiée par la Section des Sciences religieuses.

Le chapitre X consacré aux rites funéraires donne des renseignements intéressants sur le séjour des morts et de Bayamie.

Bien que moins complet que les livres de Spencer et Gillen et de Howitt, celui de Mme K. L. P. doit être regardé comme l'une des monographies les plus importantes qui soient sur les indigènes australiens.

Quant à l'introduction de M. A. Lang, elle est principalement polémique. Elle est dirigée en partie contre M. Howitt, qui vient de répondre dans *Folk-Lore*. M. Howitt avait dit dans son livre que la croyance à un « Père tribal » (a tribal All-Father) se rencontre dans les tribus à organisation sociale plus développée. M. Lang a accusé M. Howitt de ne pas tenir compte des faits qu'il avait lui-même relevés et d'avoir généralisé à faux. M. Howitt de répondre que M. Lang a confondu les faits de *South-East Tribes* avec ceux de *Native* et de *Northern Tribes* de Spencer et Gillen. Un second point de cette polémique est la question du mariage de groupe que M. Howitt admet comme ayant existé primitivement, alors que M. Lang nie cette possibilité, l'argument

portant sur la signification réelle des pratiques dites *pirrauru* et *piraungaru*. M. Lang a répondu ensuite (*Notes in reply*), qu'il avait en effet mal interprété le passage en question de *South-East Tribes*; et il se demande si cette erreur tient à l'auteur ou à lui-même; puis il y a une question de virgule mal placée... En un mot M. Lang consiste un amas de « misunderstandings ». Ceci au sujet du *Tribal All-Father*; quant à la théorie du mariage de groupe exposée par M. Howitt, elle est l'objet des critiques de M. Thomas, qui donne de bons arguments contre elle et qui termine en distinguant l'observation directe, où M. Howitt est passé maître, de l'interprétation, qu'il vaut mieux laisser aux savants d'Europe.

Il nous faut revenir à M. Lang : dans son *Introduction* au livre de Mme K. L. P. il attaque encore M. Frazer pour sa théorie conceptionniste de l'origine des totémismes australiens. J'ai exposé en détail, dans l'Introduction de mes *Mythes et Légendes d'Australie* les faits qui servent de base à cette théorie et les raisons pour lesquelles je me range du côté de M. Frazer. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que M. Lang n'a pas vu que le livre même de Mme K. L. P. fournit de nouveaux arguments, excellents, en faveur de la théorie conceptionniste. Et il y a mieux encore : dans ses *Quæstiones totemicæ*, M. A. Lang donne des faits nouveaux du même ordre, qu'il tient de Mme Bates. Aussi continuerai-je à penser que le *silence* des observateurs à propos de telle ou telle croyance ou coutume déterminée (par exemple la croyance à la *lucina sine concubitu* ou à la réincarnation) ne prouve pas que cette croyance ou cette coutume n'existe pas dans le milieu considéré.

A. van Gennep.

---

I. Jean de Bonnefoy (Abbé). — **Les leçons de la défaite ou la fin d'un catholicisme**, 1 vol. in-18 jésus. — Paris, E. Nourry, 14, rue Notre-Dame-de-Lorette; prix : 1 fr. 25.

II. William Gibson. — **L'Église libre dans l'État libre. Deux idéals : Lamennais et Grégoire de Blois**, 1 vol. in-18 jésus, de 120 pages. — *Ibid.*, prix : 1 fr. 25.

M. de Bonnefoy (pseudonyme d'un ecclésiastique authentique), philosophe parfaitement sur le sens des dernières élections de 1906. M. Gibson réédite de curieux documents sur Grégoire et les accompagne de considérations intéressantes.

Ce faisant, les deux auteurs se proposent d'adresser, indirectement et filialement, à la hiérarchie catholique de bons conseils pour qu'elle veuille bien s'adapter aux conditions intellectuelles et politiques de notre société moderne. De tels travaux échappent à la spécialité de notre revue. Nous ne pouvons que les signaler, comme des documents importants sur les tendances actuelles de certains catholiques libéraux.

A. Houtin.

---

# CHRONIQUE

## FRANCE

**Nécrologie.** — Le 16 janvier est mort, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, *Louis-Emile Burnouf*, directeur honoraire de l'École française d'Athènes. Son œuvre, pendant les années qu'il passa à la tête de cet institut archéologique, est présente à toutes les mémoires : les travaux entrepris sous sa direction depuis 1867, à l'Acropole, à Délos et à Santorin, la fondation demandée par lui et obtenue en 1873 d'un cours d'archéologie à Rome, cours qui se transforma bientôt en l'École actuelle de Rome, suffiraient à lui assigner une digne place dans l'illustre famille des Burnouf. Son œuvre écrite est considérable et touche par bien des points aux études d'histoire des religions helléniques ou asiatiques : *De Neptuno ejusque cultu*. Thèse latine (1850). Éd. de la *Baghavat-Gîtâ* (1861). *Essai sur le Véda ou introduction à la connaissance de l'Inde* (1863). *La légende athénienne*. Étude de mythologie comparée (1872). *La Mythologie des Japonais* (1875). Mais surtout il reste pour nous l'auteur d'un volume hardi et très discuté, dont le titre lui-même était une nouveauté et une affirmation de méthode, la *Science des Religions* dont quatre éditions, de 1872 à 1885, n'épuisèrent le succès que lorsque le « jeu des forces scientifiques » en eut rendu périmées une part des conclusions et ainsi détruit l'équilibre du système trop logique dans lequel il s'efforçait de faire entrer la masse entière des faits religieux de tous les temps et de tous les pays. Le « principe d'unité des religions », d'« unité des rites », la « loi de l'élimination », la « loi du dédoublement », les règles fixes qui présideraient selon lui à la « naissance, à la grandeur et à la chute des orthodoxies » nous apparaissent évidemment comme une assez spécieuse construction idéologique due à une interprétation passionnée des résultats de la toute nouvelle mythologie comparée. Mais, à prendre ce petit livre comme un manifeste nécessaire, nous en comprendrons le sens et la valeur. On relira toujours avec plaisir toutes ses pages entraînantes et colorées — avec profit celles surtout où Burnouf marque la place de la science des religions dans l'œuvre commune de l'esprit moderne, la dégage des équivoques qui en faisaient l'instrument de la doctrine éclectique, affirme son caractère exclusif de science de faits.

⁂

Une mort brutale a enlevé à la science le 6 février M. *Victor Henry*, en pleine activité, dans la vigueur entière de son esprit sans cesse en quête des

manifestations les plus diverses de la vie des mots. Né à Colmar en 1850, il avait été chargé d'un cours de grammaire et de philologie comparée à la Faculté des Lettres de Lille, puis nommé à la même chaire à la Faculté des Lettres de Paris en 1889. Essentiellement philologue il avait été amené par l'étude des formes et des valeurs des mots liturgiques à côtoyer et même à aborder certains problèmes d'histoire des religions. Sa collaboration à notre Revue fut trop rare et trop espacée (XXII, 221-XLIII, 314). Mais dans les dernières années de sa vie, il apparaissait bien que les études de littérature et d'histoire religieuse exerçaient sur lui un attrait croissant : De 1896 à 1898 il publie ses *Vedica* ; en 1898, *l'Anthithèse védique et les ressources qu'elle offre à l'exégète moderne pour l'interprétation du Veda*; 1903, Traduction de *La Religion du Véda* d'Oldenberg ; 1904, *la Magie dans l'Inde antique* dont il a été rendu compte ici (LII, p. 110.) — et, dans la même bibliothèque de vulgarisation, en 1905, *Le Parsisme*. Enfin il avait entrepris, en collaboration avec M. W. Caland, une étude du sacrifice védique, important ouvrage dont le premier volume seulement a paru (*l'Agnistoma*. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique. T. I. Paris, 1906. V. c. r. dans *Revue*, t. LIV, p. 84). Analyste pénétrant des phénomènes linguistiques, il disparaît à l'heure des fructueuses synthèses. M. V. Henry était trop philologue pour être favorablement disposé à l'égard de la méthode anthropologique dans l'ordre des études d'histoire religieuse. Mais il avait trop de précision scientifique pour se complaire aux constructions audacieuses de la mythologie comparée telle que la pratiquèrent les maîtres de la philologie comparée dans la génération antérieure à la sienne. Lui-même avait proposé une explication de la formation des mythes, plus ingénieuse que solide, en les réduisant à être des « devinettes ». C'était, en somme, un succédané de la théorie de Max Müller, qui attribuait aux maladies du langage la genèse des mythes. L'explication proposée par M. Henry n'a guère eu de succès. C'est comme philologue et comme védisant qu'il a marqué vraiment sa place dans nos études. Tous ceux qui l'ont connu personnellement gardent un souvenir attristé de l'homme excellent et loyal qu'il était.

**Publications diverses**. — 1° M. *Rubens Duval* signale en ces termes, dans le *Journal Asiatique* (sept.-oct. 1906), l'apparition du premier volume d'une collection des apocryphes de l'Ancien Testament traduits en français et accompagnés de commentaires scientifiques. « Des études critiques, échelonnées sur un grand nombre d'années, ont fait la lumière sur ces documents énigmatiques, et le temps est venu de les réunir dans un recueil et d'exposer les résultats acquis de côté et d'autre. Un travail de ce genre a déjà été entrepris à l'étranger, mais il reste à faire chez nous. C'est pour répondre à un tel desideratum que MM. Letouzey et Ané, éditeurs à Paris, commencent, sous la direction de M. l'abbé François Martin, une collection française intitulée *Documents pour l'étude de la Bible*. Pour arriver à la prompte exécution de

leur programme, les éditeurs se sont assurés du concours de spécialistes connus par leurs travaux : MM. Boxler (*Livres sybillins*) ; Cersoy (*Apocalypse de Baruch*) : Labourt (*III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> Livres d'Esdras, III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> Livres des Macchabées*) ; Martin (*Livre d'Hénoch, Livre des Jubilés, Martyre d'Isaïe*) ; Nau (*Histoire d'Ahikar, Vie d'Adam et d'Eve*) ; Touzard (*Testament de Nephtali*) ; Viteau (*Prière de Manassé, Lettre d'Aristée, Psaumes de Salomon, Testament des douze patriarches*). Chaque Apocryphe comprendra une traduction française, une introduction et des tables détaillées. » La collection débute par le Livre d'Hénoch que M. Martin a traduit de l'éthiopien avec la collaboration de ses élèves à l'Institut catholique. M. R. Duval porte sur ce premier volume un jugement des plus favorables. Il en loue sans réserves le plan très logiquement conçu : une introduction (divisée en trois chapitres et comprenant 135 pages) qui renferme : l'analyse de l'apocryphe ; l'exposé des doctrines qu'il contient ; l'histoire du livre depuis son origine jusqu'à nos jours ; une bibliographie ; la traduction, accompagnée de nombreuses notes indiquant les variantes des manuscrits éthiopiens, les leçons des fragments conservés en grec, les passages où se trahit l'influence de la littérature assyro-babylonienne ; une table alphabétique des matières et des noms propres ; une table des citations bibliques ; une table des passages des Apocryphes et une table analytique. M. R. Duval loue aussi la traduction fort exacte et souhaite, en terminant, que cette collection se complète par une édition analogue des Apocryphes du Nouveau Testament.

— 2° Notre collaborateur M. R. Dussaud publie dans le *Journal des Savants* (janvier 1907) une intéressante étude sur le dieu phénicien Echmoun à propos des deux travaux que lui a récemment consacrés M. W. von Baudissin (*Der phönizische Gott Esmun* dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LIX, p. 459-522, et t. LX, p. 245, et *Esmun-Asklepios*, dans les *Orientalische Studien Theodor Noeldeke gewidmet*, p. 429-756. Giessen, A. Töpelman, 1906). « Echmoun, dit M. Dussaud en fin d'analyse, était essentiellement l'esprit de la végétation dont on assurait la conservation par des rites appropriés. Les représentations en Triptolème indiquent qu'Echmoun était tout particulièrement l'esprit de la moisson et nous aboutissons ainsi à identifier ce dieu à Adonis dont Tammouz est le pendant araméen..... L'identité d'Echmoun et d'Adonis est inéluctable. On ne peut admettre que ces deux divinités, si parfaitement identiques de nature, se substituant l'une à l'autre dans le même mythe auprès d'Astarté et vénérées dans les mêmes lieux, soient cependant réellement distinctes. On ne saurait faire valoir contre notre conclusion que le nom d'Echmoun n'est pas apparu à Byblos, car les documents épigraphiques locaux n'ont pas davantage fourni le nom d'Adonis. Il est à présumer qu'Echmoun est le nom spécifique phénicien du dieu dont les auteurs classiques nous parlent sous le vocable d'Adonis. Ainsi s'explique qu'à Tyr, Echmoun apparaisse dans le traité d'Asarhaddon tandis que les auteurs latins ne connaissent dans cette ville que le culte d'Adonis... De cet

état, tout comme pour Dionysos dans la doctrine orphique, la conception du dieu s'élève et se généralise jusqu'à représenter le principe de toute vie. A l'époque romaine, la spéculation théologique, influencée par les théories scientifiques, exprime nettement cette idée sous des formes variées, mais non contradictoires » (pp. 45-46). « Le second mémoire de M. Baudissin développe certaines données acquises dans le premier ; mais, surtout, le savant sémitisant cherche à établir, plus solidement qu'on ne l'a fait, un rapport entre le serpent d'Echmoun et le fameux serpent d'airain des Israëlites. M. Baudissin, dit M. Dussaud, avait, dans le précédent mémoire, établi que le caractère de dieu guérisseur n'avait été donné à Echmoun que tardivement : cela semblerait donc être en contradiction avec la théorie de l'emprunt par les Israëlites aux Cananéens d'Echmoun dieu guérisseur. M. Baudissin prévoit l'objection et finalement reconnaît que le serpent au lieu de désigner un dieu guérisseur, pouvait simplement indiquer les relations du dieu avec le monde inférieur. « Si l'on accepte la définition de divinité agraire, le serpent d'Echmoun a une valeur chtonienne qui, à l'époque romaine, n'a pas été sans influencer l'identification du dieu avec Triptolème (p. 47).

— 3° M. Salomon Reinach annonce en ces termes, dans la *Revue archéologique* novembre-décembre 1906, la découverte à peu près certaine aujourd'hui du temple d'Arthémis Orthia à Sparte. En 1872, l'École américaine d'Athènes déblaya le théâtre de Sparte et le soi-disant « tombeau de Léonidas ». Ces travaux viennent d'être repris par l'École anglaise, avertie par le fait que des petites figures en plomb étaient offertes en vente par les enfants. L'un d'eux montra l'endroit exact où se faisaient ces trouvailles, sur le bord de l'Eurotas. M. Bosanquet y entreprit immédiatement des fouilles. Dans les ruines d'un monument romain il trouva des stèles du II$^e$ siècle ap. J.-C., avec dédicaces de *strigiles* à Arthémis Orthia. Sous chaque dédicace est pratiquée une cavité où l'on insérait le strigile votif; l'un de ces instruments était encore en place. Plus bas, on découvrit des quantités de tessons corinthiens, des bronzes, des ivoires, des masques en terre cuite ; plus bas encore, des tessons à décor géométrique et des bronzes, entre autres de nombreuses fibules à quatre spirales. Dans ces deux dernières couches gisaient des quantités de petites figures de plomb.

Les masques votifs en terre cuite sont de grandeur naturelle ; on en a recueilli près de 100, dont 40 intacts. Les figurines de plomb sont coupées dans de minces feuilles de métal et représentent des cavaliers, des hoplites, des faunes, de petites couronnes. Le nombre de ces dernières atteint 7.000, celui des figurines 5.000. Evidemment, on est sur l'emplacement du célèbre temple d'Artémis Orthia, en l'honneur de laquelle les éphèbes de Sparte se soumettaient aux dures épreuves que l'on sait. »

P. A.

*
* *

M. *Fr. Picavet* a publié dans la « Revue internationale de l'Enseignement » (nº du 15 décembre 1906) la leçon d'ouverture du cours sur l'histoire de la philosophie du moyen âge dont il est désormais chargé à la Faculté des lettres de Paris : *L'enseignement de l'histoire générale et comparée des philosophies du moyen âge.* Il y montre à juste titre combien il est fâcheux d'étudier la philosophie du moyen âge soit comme appendice de la philosophie antique, soit simplement comme préface de la philosophie moderne. Il établit la nécessité de l'étude des philosophies médiévales pour éclairer l'histoire des religions (christianisme, islamisme, judaïsme), la psychologie et la genèse même de notre civilisation moderne. Enfin il établit le programme des travaux qui incombent à la nouvelle conférence :

« L'objet de notre enseignement, c'est l'exposition des philosophies qui ont dominé dans les civilisations du moyen âge, intermédiaires entre les civilisations antiques et les civilisations modernes. Par conséquent, il y aura lieu d'indiquer ce qu'elles doivent à l'antiquité orientale, grecque et latine, ce qui leur appartient en propre, ce qu'elles nous ont transmis. Comme toutes comportent des éléments dogmatiques et mystiques qui viennent des religions, des éléments scientifiques, rationnels et métaphysiques qui sont dus à l'antiquité, il faudra suivre la formation, l'accroissement, le développement et le déclin de la partie théologique de ces philosophies, puis les éclipses partielles, les réapparitions et les disparitions, les progrès de la partie scientifique enfin examiner comment l'une et l'autre se combinent aux diverses époques ».

M. Picavet étend ainsi considérablement les limites assignées en général au Moyen Age. Il remonte jusqu'au Iᵉʳ siècle de notre ère, distingue une première période qui va jusqu'au VIIIᵉ siècle, une seconde du VIIIᵉ au XIIIᵉ et une troisième qui va du XIIIᵉ jusqu'à nos jours. Le programme détaillé de la première période comporte une véritable histoire de la civilisation intellectuelle conçue à un point de vue très élevé et d'un intérêt très vivant.

*
* *

M. *Ch. Bruston* a publié chez Fischbacher une brochure sur *L'histoire sacerdotale et le Deutéronome primitif* pour défendre à nouveau une thèse qui lui est chère, savoir que le document sacerdotal, dans les livres législatifs de l'Ancien Testament, est antérieur au Deutéronome, contrairement à l'opinion de Reuss, Renan et de la généralité des critiques allemands. Il détermine d'abord les éléments constitutifs de chacun de ces documents, puis il relève dans le Deutéronome les preuves de la connaissance du document sacerdotal. Comme le Deutéronome date du milieu du VIIᵉ siècle, l'histoire sacerdotale date donc du VIIIᵉ siècle. Une discussion de ce genre ne se prête pas à être résumée. M. Bruston nous paraît conclure trop aisément du fait que

des éléments des récits ou des pratiques du code sacerdotal peuvent être antérieurs à l'exil, que ce document lui-même soit aussi ancien. Sous la forme où nous le possédons il ne peut avoir été arrêté qu'après l'exil.

*
* *

Parmi les thèses présentées à la Faculté de théologie protestante de Paris en 1906 nous remarquons les suivantes : *Essai sur les Mo'tazélites*, par M. Henri Galland ; — *Code de Hammourabi et Livre de l'alliance*, par M. A. Boscheron ; — *La religion de Stuart Mill*, par M. E. M. Kantzer.

J. R.

*
* *

L' « École de Psychologie » de Paris a institué un *Cours de psychologie des religions* qui est professé depuis janvier par M. le Dr *Broda*. M. Broda a choisi pour sujet de ce cours l'Avenir des Religions. Le programme de cette étude comporte trois divisions : I. Influence du milieu sur l'évolution religieuse. II. Étude des religions orientales et de leurs tendances réformatrices. III. La crise religieuse de l'Occident ; La vérité scientifique opposée au besoin religieux de l'âme humaine ; Solution ; Synthèse. — Dans sa première conférence, qui a eu lieu au siège de l'École de Psychologie (44, rue Saint-André des Arts, Paris) le jeudi 17 janvier, M. Broda a indiqué sommairement son plan et sa méthode. Il a l'intention d'étudier psychologiquement le besoin religieux, sociologiquement la vie des religions à l'époque actuelle ; enfin il compte s'attaquer au grand problème de la loi d'évolution des religions et en proposer une solution rationnelle. Pour l'étude des religions contemporaines, il utilisera surtout les observations qu'il a recueillies au cours de ses nombreux voyages et écartera d'une façon systématique les documents écrits, surtout ceux du passé, qu'il juge insuffisants pour une étude des tendances concrètes de la pensée religieuse de notre temps.

*
* *

Parmi les sujets proposés par l'Académie des sciences morales et politiques pour l'obtention des prix qu'elle a à décerner en 1907, 1908, 1909, 1910 et 1911, nous relevons les sujets suivants qui touchent de près à nos études : Pour l'année 1907 : *Le Concordat de 1516. Ses origines ; son histoire au* XVIe *siècle*. Le prix est de la valeur de deux mille francs — Pour l'année 1910 (prix Bordin) : *Nicolas de Cusa*. Le prix est de la valeur de deux mille cinq cents francs. — Pour l'année 1910 (prix Saintour) : *Les principales théories de la philosophie religieuse en Allemagne depuis Kant*. Le prix est de la valeur de trois mille francs.

*
* *

**L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 7 novembre 1906*. M. *Theodore Reinach* communique une étude sur la chronologie de l'église du Bourget du Lac (Savoie). A l'aide

d'une pièce notariée de sa collection et d'une pierre tombale de l'église, il montre que la restauration de cette église dans le style flamboyant a été l'œuvre non du prieur Oddon de Luyrieu, comme on le répète depuis cinquante ans, mais de son oncle Aymard de Luyrieu, mort en 1458. — M. Paul Meyer présente quelques observations.

— *Séance du 14 décembre.* M. *Salomon Reinach* fait une communication sur le mot « *sycophante* » qui était appliqué chez les Athéniens aux accusateurs frivoles. Proprement il signifie « révélateur de figues » et doit être rapproché du mot « hiérophante ». Le « hiérophante », dans les mystères était le révélateur des objets sacrés. A Eleusis, il révélait un épi de blé ; or, en Attique, le culte de la figue exista concurremment au culte du blé. Avant l'institution du ministère public, les révélateurs, hiérophante ou sycophante, excluaient des mystères, en les dénonçant avant le commencement des cérémonies, ceux dont les pensées ou les actes étaient jugés impurs. Le hiérophante d'Eleusis était respecté, à cause de l'importance de sa dignité. Mais le sycophante qui officiait dans un culte obscur de bourgade, et qui disparut avant l'époque historique, laissa son nom à tous ceux qui accusaient et dénonçaient à la légère leurs concitoyens.

Dans la séance suivante (21 *décembre*), M. *S. Reinach* termine sa communication sur l'étymologie du mot « sycophante ». — MM. Viollet, Maurice Croiset, Dieulafoy, Babelon, Bouché-Leclercq présentent quelques observations.

A la séance du 28 *décembre*, M. *Bréal* présente, au sujet de cette même communication, une série d'observations qui, au moins sur un point, confirment les conclusions du travail de M. Reinach.

— *Séance du 28 Décembre.* M. *Noël Valois* fait part de la découverte qu'il a faite dans un manuscrit de la Bibliothèque impériale de Vienne (Autriche) d'un document inédit relatif à *Jeanne d'Arc*. Il en donne la traduction et le commentaire. C'est un mémoire rédigé dès la fin de 1429 par un membre de la Faculté de droit de l'Université de Paris en réponse à l'opuscule que Gerson venait de consacrer à la défense de Jeanne d'Arc. L'auteur, très dévoué au parti des Anglais, accuse déjà Jeanne d'hérésie, de superstition et d'idolâtrie, la dénonce à l'Université et voudrait mettre en mouvement contre elle la double action de l'évêque et de l'inquisiteur. C'est comme l'ébauche de l'acte d'accusation qui fut produit dans le procès de Rouen. Ce témoignage d'un ennemi éclaire d'un jour nouveau les débuts de Jeanne. Nulle part n'est attesté avec plus de précision le culte populaire rendu en 1429 à la libératrice : on vénère ses images et ses statues, avoue l'auteur, comme si elle était déjà béatifiée. De cette dévotion spontanée il cite un exemple gracieux : des petits enfants en plusieurs villes avaient offert à Jeanne des cierges allumés, et elle, en guise de remerciement, avait secoué sur leurs têtes quelques gouttes de cire, en leur promettant qu'ils seraient bons.

(C. R. d'après *Journal des Savants*, janvier.)

— *Séance du 18 janvier* 1907. M. *Dieulafoy* donne lecture d'un travail sur le théâtre édifiant en Espagne durant le siècle d'or. Après avoir montré la place considérable qu'occupent dans la littérature de nos voisins les *Autos sacramentales* et leur durée séculaire, il aborde les autres genres de la tragédie religieuse et les classe en deux catégories distinctes : les comédies de saints et les comédies divines. Il est alors amené à se demander quelle a été la cause première d'une évolution que le succès persistant et même grandissant des *Autos* ne semblait pas nécessiter et aussi à quelle source puisèrent les auteurs de ces nouvelles pièces édifiantes. La source, M. Dieulafoy la trouve et la montre dans les « *Miracles de Notre Dame* », qui avaient été traduits par Gonzalo de Berceo dès le XIII^e siècle, et dans la *Légende dorée*. La raison, d'un ordre tout différent, résidait dans le désir de combattre le luthéranisme et de former un faisceau de toutes les forces vives pour opposer une résistance aux progrès de l'hérésie. C'est dans ce dessein que les théologiens officiels inclinèrent du thomisme vers le molinisme en dépit de leurs tendances naturelles et que, sous leur inspiration, les grands poètes dramatiques, tels que Cervantès, Lope de Vega, Tirso de Molina, Calderon, Moreto, s'efforcèrent d'allier dans leurs œuvres l'intérêt dramatique à la démonstration vivante des mérites souverains du repentir et de la foi dans la miséricorde d'un Dieu infiniment bon. (C. R. d'après *Revue Critique*, 4 février 1907). M. *Dieulafoy* a continué et a achevé cette communication au cours des séances du 25 janvier et du 1^er^ février.

M. *Sénart* fait ressortir l'intérêt que présente un fragment d'inscription du roi Asoka (III^e s. av. J. C.). Cette inscription du célèbre prince bouddhique a été récemment retrouvée près de Bénarès, c'est-à-dire au lieu où le Bouddha passe pour avoir pour la première fois enseigné sa doctrine. Elle renferme certains détails très curieux sur l'organisation des communautés religieuses d'hommes et de femmes au temps d'Asoka et prouve une fois de plus le vif intérêt que portait ce prince à la vie religieuse.

— *Séance du 25 janvier*. M. *Salomon Reinach* présente une explication d'un type plastique assez fréquent au XV^e siècle, et notamment dans l'art ombrien : celui de la Vierge, armée d'une massue et frappant un démon pour l'éloigner d'un enfant qu'il a saisi. M. Reinach, après avoir fait remarquer qu'il n'y a pas trace de ce type dans les textes du moyen âge, l'explique par une confusion du langage. La Vierge est *clavigera* ; elle tient en effet les clefs du ciel. Or *clavigera* signifie aussi porte-massue (de *clava*). La confusion, qui est sans doute volontaire et consciente, a dû être suggérée à un artiste par quelque clerc.

— *Séance du 1^er^ février*. M. *Philippe Berger* communique une inscription punique relevée par M. Merlin à Carthage. C'est l'épitaphe d'une grande prêtresse. Le titre de la défunte présente une singularité intéressante. Elle est en effet intitulée non pas « chef des prêtresses », mais « chef des prêtres », ce qui paraîtrait prouver qu'une femme était placée à la tête du collège des prêtres. MM. Dieulafoy et Bouché-Leclercq présentent quelques observations.

## BELGIQUE

La *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* dont le premier numéro vient de paraître (janvier 1907) à Kain (Belgique) a, parmi plusieurs autres mérites, celui d'être fort substantielle. Ce premier fascicule ne comprend pas moins de 216 pages in-8° qui se répartissent en quatre articles de fond, deux « notes » copieuses, deux bulletins, l'un de philosophie, l'autre de théologie biblique, ce dernier surtout fort étendu; plus une chronique très fournie de documents sur les travaux d'histoire et les spéculations philosophiques — notamment en matière de philosophie religieuse — dans les diverses universités d'Europe et d'Amérique, enfin une « recension de revues », recension analytique de la plupart des périodiques qui traitent des sciences auxquelles est consacrée la jeune et déjà bien vivante Revue.

Des articles de fond que renferme son numéro inaugural, deux surtout ont pour nous un intérêt direct : l'un, de M. L. Gry, traite avec méthode et clarté de l'*Idée de Dieu dans les Apocryphes de l'Ancien Testament*; l'autre, de M. A. Humbert, contient une étude sur le *Problème des sources théologiques au* XVI^e *siècle* où des conclusions quelque peu subjectives ne sauraient faire tort à l'évidente qualité de la documentation.

Mais nous ne saurions trop signaler le *Bulletin de théologie biblique*, dû à M. A. Lemonnyer et qui présente de l'état actuel de la science sur bon nombre de points contestés un exposé précis et où ne se manifestent qu'avec la plus judicieuse discrétion les idées personnelles à l'auteur. D'ailleurs il est à remarquer que cette Revue se présente sans l'inutile appareil d'un programme. Tout au plus voyons-nous l'auteur du *Bulletin de théologie biblique* énoncer ce minimum de positions doctrinales avec une netteté dont on ne peut que lui savoir gré : « Comme la Revue elle-même où ils figurent, ces Bulletins ont en vue l'information plus encore que la critique et surtout que la construction. D'autre part, ils s'adressent aux hommes d'étude et non point au grand public. Dans ces conditions, il ne semble pas qu'on soit fondé à exiger que, sur tous les points auxquels nous toucherons, nous marquions notre sentiment et ce qui doit être tenu pour vrai. Cela compliquerait à l'excès notre tâche et d'ailleurs, sur bien des questions secondaires, l'état de la science biblique ne comporte pas de solutions aussi catégoriques. Sur les points essentiels, et toutes les fois que la vérité catholique y sera clairement intéressée, nous prendrons position avec toute la franchise exigée. Il va de soi, et l'on ne trouvera pas mauvais que nous le déclarions au début de ce premier Bulletin, que, catholique, nous sommes fermement attaché à la doctrine de l'Église et sincèrement respectueux de ses décisions et directions. »

## ALLEMAGNE

M. *O. Pfleiderer* a publié, sous le titre : *Religion und Religionen* (Munich, Lehmann, 1906, in-8°, iv-249), une série de conférences faites à l'Université de Berlin devant l'affluence ordinaire en ces belles solennités académiques. Dans une première partie, l'auteur traite quelques questions d'ordre plus spécialement philosophique : de la nature de la religion qu'il définit en général « un lien entre l'homme et une puissance surnaturelle » ; — des relations de la religion avec la morale, laquelle, à l'encontre de Kant et de la plupart des kantiens, il fait dériver de la foi et du culte ; — des rapports de la religion et de la science. M. *Pfl.* s'attaque à l'école de Ritchl qui a voulu résoudre le conflit en reléguant la science et la religion dans deux compartiments distincts de l'âme, l'une ignorant l'autre et la laissant faire. — La quatrième conférence porte sur les commencements de la religion. L'auteur dresse un schéma des diverses manifestations de l'idée religieuse ; il serait porté à mettre à l'origine un hénothéisme patriarcal et à faire dériver des songes la croyance à l'âme.

Dans la seconde partie, l'auteur décrit les principaux types de l'histoire des religions : Chine, Égypte, Babylone, Mazdéisme, Brahmanisme, Bouddhisme, Grèce, Judaïsme, Christianisme, Islam. M. Pfleiderer, suivant le principe fondamental de Baur, voit dans le christianisme une synthèse de toutes les antithèses religieuses qui l'ont précédé, et il indique les principaux emprunts faits au judaïsme, à la philosophie grecque, aux mythes helléniques, au bouddhisme, au mazdéisme, etc. (v. *Rev. d'Hist. Ecclés.*, 15 janvier 1907).

⁂

M. *P. Jensen* vient de publier à Strasbourg, chez Trübner un volume gr. in-8° de xv-1050 pages dont le titre transcrit *in extenso* permet déjà de deviner le sens : *Das Gilgamesh-Epos in der Weltlitteratur*. Erster Band : Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-Propheten, und Befreier-Sage und des neutestamentlichen Jesus-Sage. — « Si M. Jensen, dit M. A. Loisy dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, nov.-déc. 1906, s'était contenté de nous dire : « L'épopée de Gilgamès a été pendant des siècles le poème « national de l'empire chaldéen : elle remonte aux âges les plus reculés, ainsi « que le prouvent les monuments figurés ; elle a donc dû pénétrer partout où « sont parvenues les armes et l'influence de Babylone, conséquemment en « Palestine, chez les peuples de Canaan et aussi en Israël ; elle devait être encore « populaire au temps de la captivité ; rien donc d'étonnant à ce qu'on en retrouve « des traces dans la littérature biblique ; tout le monde sait qu'on en retrouve « d'abord un gros morceau, le déluge, qui se rencontre à la fois dans l'épopée « chaldéenne et dans le livre de la Genèse ; mais d'autres débris moins consi-

« dérables peuvent être signalés avec quelque probabilité, et même certaines « analogies, où n'apparaît pas suffisamment un indice de dépendance, pour- « raient s'expliquer encore par une influence plus ou moins lointaine de l'épopée « sur la tradition légendaire d'Israël » — personne n'aurait eu lieu de s'étonner, et le savant orientaliste n'aurait été exposé à la contradiction qu'à propos de tel ou tel rapprochement particulier. Mais il ne nous dit pas cela, et il nous dit bien autre chose. A peu près tous les grands personnages de la Bible, y compris le Christ, sont des Gilgamesh, des Eabani, à moins que ce ne soient des Xisuthros, ou bien les trois en même temps. Et la base de ces rapprochements échappe à l'esprit le plus bienveillant et le plus accoutumé aux comparaisons de ce genre ».

***

L'éditeur R. Piper, de Munich, vient de publier le premier volume d'une traduction allemande de la grande collection pâlie des discours du Bouddha : *Die Reden Gotamo Buddhos aus der längeren Sammlung Dîghanikâyo des Pâli-Kanons* (1 vol. in-8°; prix : 20 marks). La traduction est de M. Eugen Neumann. Elle formera trois volumes. Des index détaillés en faciliteront l'usage.

## ITALIE

*Il Rinnovamento* (Milan, 1er fasc., janvier 1907) se présente à nous comme une revue critique d'« idées et de faits ». Les « idées et les faits » qui paraissent devoir attirer surtout l'attention des collaborateurs de ce brillant organe du libéralisme religieux en Italie sont bien des idées et des faits du temps présent, et quelqu'ardent que soit à la recherche de la vérité objective le zèle de l'école que représente le *Rinnovamento*, ses travaux comportent et vraisemblablement comporteront toujours une part de spéculation doctrinale trop marquée et une argumentation trop dominée par l'émotion de controverses, involontaires ou non, pour pouvoir entrer dans nos cadres strictement historiques. Tel ne semble pas d'ailleurs être le désir de la plupart d'entre eux : le programme du *Rinnovamento* nous apprend que l'œuvre qu'il se propose est une œuvre de réforme de la conscience. « Nous interrogeons les âmes, nous voulons réveiller les dormeurs en les incitant à un travail intérieur qu'ils ignorent ». On ne saurait, en tous cas, y employer plus d'ardeur ni plus de talent : les articles de ce premier numéro dénotent tous, avec des qualités diverses qui tiennent aux tempéraments très divers de leurs auteurs, un idéal très élevé, sinon très précis. M. A. Fogazzaro a écrit un manifeste *Pour la vérité* de la même éloquence souple et musicale dont il fit vivre les discours du *Santo*. M. Edward Caird propose quelques éléments d'une *définition de la religion*. M. Romolo Murri étudie l'*action parlementaire du parti socialiste après le Congrès de Rome*,

M. Antonio Garbasso examine les rapports du thermodynamisme et de la notion de temps.

Une « Chronique de la vie et de la pensée religieuse » renferme deux études sur le Vatican et le catholicisme intellectuel et sur le P. Georges Tyrell. Dans la « Chronique des études religieuses », notons une courageuse étude des conflits provoqués en pays anglo-saxon par l'intransigeance de la Commission biblique et la reproduction de la très intéressante correspondance échangée entre MM. Ch. Briggs et Fr. von Hugel au sujet des décisions de la Commission relatives à l'authenticité du Pentateuque. Le *Rinnovamento* annonce, pour les prochains numéros un certain nombre d'articles de politique et de philosophie religieuse parmi lesquels nous relevons : une étude de M. Uberto Pestalozza, intitulée Mythes, Cultes et Religions ; de M. Paolo Emilio Pavolini : Néo-Bouddhisme ; de M. T. Gallarati Scotti : La réforme catholique de Vincenzo Gioberti ; de M^e Maria Pezzi Pascolato : L'American Scholar de R. W. Emerson et le mouvement « transcendental » dans la Nouvelle-Angleterre ; de M. P. Sabatier : Une correspondance avec Tolstoï, etc.

## RUSSIE

L'éminent archéologue russe N. Kondakov a entrepris il y a quelque temps une très importante publication dont l'intérêt esthétique ne saurait faire oublier la sérieuse utilité pour nos études : c'est un *Manuel iconographique illustré* destiné à renfermer la reproduction ou la description des œuvres de l'art religieux dans l'Église orthodoxe. Un premier volume a paru comprenant l'Iconographie de Jésus-Christ (édition du Comité pour la peinture russe). Il ne s'agit ici que de l'image isolée de Jésus ; les scènes où Jésus figure viendront après. Ce premier tome, d'une exécution matérielle tout à fait remarquable, renferme 143 planches en couleurs, en héliogravure, en phototypie, en lithographie ; il est précédé d'un volume d'introduction dû à M. Kondakov, et lui-même illustré de 116 gravures. Le domaine exploré va du début de l'époque byzantine à l'époque contemporaine, et M. Kondakov a étudié le développement, coupé de longues périodes de stagnation, de l'art religieux de son pays. Il annonce la prochaine publication d'un second volume consacré à l'image de la Vierge ; l'abondance des matériaux permet de supposer que ce nouveau volume sera de dimensions plus considérables encore que le premier.

P. A.

## SYRIE

La Faculté orientale de l'Université de Saint-Joseph a publié en 1906 son premier volume de *Mélanges* (1 vol. in-8° de viii et 378 p., IV pl.; prix 15 fr.). Il comprend neuf mémoires : 1° Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia I<sup>er</sup>, par le Père Lammens; 2° Une école de savants égyptiens au Moyen Age (œuvres de la première génération de grammairiens coptes), par le P. Mallon; 3° Inscriptions grecques et latines de Syrie, par le P. Jalabert (à signaler les notices sur Esculape en costume d'officier romain, sur la triade héliopolitaine et sur les inscriptions inédites des temples de Deir el-Qal'a); 4° Bas-reliefs rupestres des environs de Qabélias (Cœlésyrie), par le P. Ronzevalle (sur une triade locale); 5° Le cycle de la Vierge dans les Apocryphes éthiopiens; 6° Oumayya ibn Abî'ṣ-Ṣalt, par le P. E. Power; 7° Bisr ibn Abî Hazim, par le P. A. Hartigan; 8° Notes de géographie syrienne, par le P. Lammens (entre autres les Notes sur les Nosairis et sur les « Galiléens » de Sozomène); 9° Un dernier écho des croisades, par le P. Cheikho (histoire des expéditions égyptiennes en Chypre sous le roi Janus).

J. R.

*Le Gérant :* Ernest Leroux.

# LE CONTE DU TRÉSOR DU ROI RHAMPSINITE

## ÉTUDE DE MYTHOGRAPHIE COMPARÉE

Ce travail, resté inédit, avait été lu par l'auteur à l'Académie des Inscriptions, les 16 octobre et 13 novembre 1874 ; voir *Comptes rendus des séances*, année 1874, pp. 308, 313. G. Paris l'avait gardé en portefeuille, probablement en vue d'une revision pour laquelle il n'aura pas trouvé le temps. Des années après, dans son cours du dimanche, à l'École des Hautes-Études, il en parlait parfois à ses élèves, disant que le résultat principal qu'il avait eu en vue, à savoir la démonstration que la version d'Hérodote, comparée aux autres, présentait des traces évidentes d'altération et d'omission, lui paraissait toujours assuré. Depuis 1874, on a relevé de ce conte certaines versions populaires, que G. Paris naturellement ne connaissait pas au moment où il rédigea son travail ; on les trouvera indiquées (jusqu'à l'année 1898) dans R. Köhler, *Kleinere Schriften*, éd. Bolte, t. I, p. 209. En outre, on a signalé depuis une version écrite du groupe indien, beaucoup mieux conservée que celle que G. Paris avait à sa disposition en 1874 : c'est un récit bouddhique, translaté du sanscrit en chinois vers l'an 266 de notre ère et traduit par M. E. Huber dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, t. IV (1904), p. 704. Dans cette version, qui eût peut-être amené G. Paris, s'il avait pu la connaître, à modifier ses conclusions sur tel ou tel point, les deux voleurs sont un oncle et un neveu, tisserands de leur métier (comme dans le conte tibétain) ; ils pillent le trésor du roi. L'oncle est pris, à peu près comme dans le récit tibétain ; le neveu lui coupe la tête. Les épisodes où le neveu réussit à brûler le cadavre de son oncle et à enlever les cendres sont analogues à ceux du récit tibétain ; cependant le passage de celui-ci où le voleur pleure sur le cadavre décapité avant de le brûler, manque dans le récit indien. En revanche, l'épisode de la princesse est mieux conservé dans celui-ci que dans la version tibétaine ; il présente une grande analogie avec le récit d'Hérodote (le détail du bras coupé d'un cadavre que le voleur tend à la princesse s'y retrouve) ; l'autre forme de l'épisode de la princesse, celle qui se trouve dans les versions écrites du moyen âge et dans certains contes modernes, et que G. Paris croyait très ancienne, manque dans le conte indien (ainsi que dans le conte tibétain, du reste). Enfin l'épisode de l'enfant se retrouve dans le conte indien sous une forme meilleure que dans le conte tibétain et qui rappelle celle du *Dolopathos* (il y a même une suite,

qui semble d'invention indienne). Il est donc certain que cet épisode, comme le croyait G. Paris, est ancien.

G. HUET.

La question de l'origine, du sens primitif et de la propagation de ces contes qui, après avoir souvent appartenu à l'histoire ou à la religion des vieux âges, sont tombés, chez la plupart des nations modernes, dans le domaine de la littérature enfantine, a depuis longtemps attiré l'attention des savants. Cette attention est devenue plus vive de nos jours, où les matériaux se sont si prodigieusement accrus pour cette branche de la littérature comparée. Aux contes italiens et français publiés dès le XVI<sup></sup>e et le XVII<sup></sup>e siècles sont venus se joindre, depuis le célèbre ouvrage des frères Grimm, d'innombrables recueils, formés chez tous les peuples de l'Europe, et déjà chez quelques nations de l'Asie, de l'Afrique et même de l'Amérique. Les fictions poétiques de moyen-âge, presque ignorées il y a un siècle, sont maintenant, sinon en totalité, au moins pour une grande part, publiées, expliquées et comparées. L'Inde voit peu à peu mettre au jour les récits de ce genre dont elle offre une incomparable mine, et qu'on n'a si longtemps connus, encore en partie, que par leurs imitations persanes, arabes ou turques. Plusieurs peuples touraniens ont emprunté à l'Inde, avec la religion du Bouddha, un grand nombre de contes dont cette religion aime à orner son enseignement : la science européenne est allée les leur redemander. La Chine elle-même, grâce à l'illustre savant que nous avons récemment perdu[1], a apporté son contingent au trésor commun, et un fil nouveau, léger mais solide, nous a ainsi rattachés à ce monde si longtemps inconnu. En même temps, les grandes découvertes accomplies en Égypte et en Assyrie dans les couches les plus profondes et les plus oubliées de notre civilisation n'ont pas été sans profit pour la science des contes, et lui ont fourni des points de repère assurés ou lui

1) [Stanislas Julien, mort le 14 février 1873].

ont ouvert des horizons qu'elle n'avait pas soupçonnés jusque-là.

Malgré ces richesses si rapidement accrues, ou peut-être à cause même de leur accroissement trop rapide, la science des contes, ou, si on veut me permettre d'employer pour désigner cette branche de la science, le mot de *mythographie* que j'ai proposé ailleurs[1], n'est pas encore complètement formée : on ne peut dire qu'elle ait trouvé ses lois, fixé ses principes et obtenu des résultats décisifs qui lui permettent de marcher devant elle avec confiance, comme la linguistique par exemple peut le faire depuis longtemps déjà ; elle n'est pas sortie de cette période de tâtonnement qui caractérise le début de toute science, mais qui se prolonge pour elle un peu plus que de raison. J'ai essayé dans un autre écrit[2] d'indiquer au moins la méthode d'investigation qui me paraît la plus recommandable ; sans revenir sur la théorie, je veux aujourd'hui essayer d'appliquer cette méthode à un point spécial. Je me bornerai à étudier un conte dont l'histoire et les variations offrent un intérêt particulier, et je tirerai de cette étude quelques conclusions qui ne seront peut-être pas sans profit pour la bonne direction des études mythographiques. La matière pourra sembler un peu ténue pour une dissertation érudite ; cependant des lectures de ce genre ne sont plus rares devant les compagnies savantes de l'Europe, et on peut dire que c'est l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres qui en a donné l'exemple : il y a près d'un siècle, elle entendait la lecture d'un mémoire de Dacier sur le conte de la *Matrone d'Éphèse*[3], et ce mémoire, écrit, — malgré quelques lacunes faciles à relever aujourd'hui, — avec érudition et critique, n'est pas un des moins intéressants ni des moins souvent consultés du recueil de l'Académie.

1) *Revue Critique*, 1874, t. II, p. 113.

2) *Le Petit Poucet et la Grande Ourse*, préface (*sous presse*). (Publié en 1875).

3) *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. XLI.

I

## Les Récits

Si nous voulons passer en revue les formes diverses du conte qui nous occupe en suivant l'ordre chronologique, mais en séparant toutefois les versions européennes des versions orientales, nous rencontrons d'abord le célèbre récit d'Hérodote[1], qui est sans doute présent à toutes les mémoires, mais que je crois néanmoins, pour plus de clarté, devoir reproduire.

« A Protée succéda Rhampsinite...on raconte[2] que ce roi posséda en or et en argent de si grandes richesses que nul de ses successeurs n'a pu les égaler ni même en approcher. Voulant les accumuler dans son trésor en toute sécurité, il fit faire une salle en pierres, dont l'un des murs était en même temps le mur extérieur du palais. Celui qui la construisit s'avisa d'une ruse : il disposa dans ce mur une pierre de telle sorte qu'elle pût facilement être enlevée par deux hommes ou par un seul. Quand la salle fut terminée, le roi y réunit ses trésors. Au bout d'un certain temps, l'architecte, sentant sa fin prochaine, fit venir ses fils (il en avait deux), et leur raconta ce que, pour les faire vivre à leur aise, il avait machiné en construisant le trésor royal; il leur expliqua clairement comment on pouvait enlever la pierre, leur donna les mesures grâce auxquelles ils pourraient la trouver au milieu des autres et leur dit que s'ils observaient bien ce qu'il leur disait, ce serait eux les vrais trésoriers du roi. Il mourut, et ses fils n'attendirent pas longtemps pour se mettre à l'œuvre : ils allèrent de suite au palais, ils reconnurent dans la construction la pierre mobile, et l'ayant aisément déplacée ils emportèrent de grandes richesses. Un jour le roi entra dans la salle

1) Hérodote, II, 120-124.

2) Mot à mot « ils racontent », c'est-à-dire les prêtres de Memphis, dont il s'agit avant et après.

et il fut bien surpris à la vue de coffres[1] vides; mais comme les portes étaient bien fermées, que les sceaux dont il les avait munies étaient demeurés intacts, il ne savait à qui s'en prendre. Il revint deux ou trois fois, et trouvant toujours son trésor amoindri (car les voleurs ne cessaient pas de le mettre à sac), voici ce qu'il imagina.

Il fit faire des pièges et les plaça tout autour des coffres où étaient les choses précieuses. Les voleurs arrivèrent comme d'habitude; l'un d'eux entra, mais comme il s'approchait d'un coffre, il fut soudain saisi par le piège. Dès qu'il comprit ce qui lui était arrivé, il appela son frère, lui montra la situation, et il lui dit d'entrer au plus vite et de lui couper la tête, sinon il serait vu et reconnu et entraînerait ainsi son frère dans sa perte. L'autre trouva qu'il avait raison, fit ce qu'il lui avait conseillé, puis, ayant remis la pierre, il s'en alla chez lui en emportant la tête de son frère. Quand le jour parut, le roi ouvrit la salle et fut frappé de stupeur en voyant pris au piège un corps sans tête, et en ne voyant d'ailleurs à la salle aucun dommage, ni aucun moyen d'entrer ou de sortir. Dans son embarras voici ce qu'il fit : il fit pendre le corps décapité le long du mur, et il y plaça des gardes, avec ordre d'arrêter et de lui amener celui qu'ils verraient pleurer ou donner des signes de pitié. La mère du voleur ne put souffrir de voir son fils ainsi pendu : elle s'adressa à celui qui lui restait, et lui enjoignit d'arriver, comme il pourrait, à détacher et à ensevelir le corps de son frère, le menaçant, s'il ne lui obéissait pas, d'aller elle-même trouver le roi et de le dénoncer comme étant en possession des richesses enlevées au trésor royal. Il eut beau lui faire des remontrances, il ne la persuada pas et en reçut de violents reproches. Il employa alors le stratagème suivant : il harnacha des ânes, remplit des outres de vin, les leur mit sur le dos et les chassa devant lui. Quand il fut arrivé

1) On traduit généralement ἄγγεα par « vases »; mais ce mot désigne les récipients de toute sorte, et il m'a semblé que des deux mots français « vases » ou « coffres » le second était le plus juste.

auprès des gardes, il délia légèrement deux ou trois outres[1]. Le vin se mit à couler, et lui à se frapper la tête en poussant de grands cris, et en feignant de ne pas savoir à quel âne il devait courir. Les gardes, voyant ces flots de vin qui ruisselaient, accoururent sur le chemin avec des vases et se mirent à recueillir le vin comme une bonne aubaine. L'ânier se mit alors en colère et leur dit des injures; mais peu à peu, les gardes lui adressant de bonnes paroles, il feignit de se radoucir et de laisser là sa colère; enfin il fit sortir les ânes du chemin et remit ses outres en ordre[2]. La conversation s'engagea entre les gardes et lui; on le plaisanta, il rit avec eux, et finalement il leur donna une de ses outres. Les gardes, sans plus attendre, s'assirent et se mirent à boire, et lui demandèrent de leur tenir compagnie : il céda à leurs instances et s'assit avec eux. En buvant ils lui firent mille caresses, si bien qu'il leur fit encore cadeau d'une de ses outres; à force de boire les gardes s'enivrèrent, et, vaincus par le sommeil, ils s'endormirent à l'endroit même où ils buvaient. La nuit tombait : le voleur détacha le corps de son frère, et, pour insulter les gardes, il leur rasa à tous la joue droite, puis il mit le corps sur ses ânes et s'en alla chez lui, ayant ainsi fait ce qu'avait exigé sa mère. Quand on apprit au roi que le cadavre du voleur avait été dérobé, son étonnement fut grand; mais voulant à tout prix connaître l'auteur de ces ruses, voici ce qu'il fit, du moins on le dit, mais je ne puis le croire. Il envoya sa propre fille dans un lieu de débauche, en lui ordonnant de recevoir tous ceux qui s'approcheraient d'elle, mais auparavant d'obliger chacun à lui dire ce qu'il avait fait dans sa vie de plus subtil et de plus mal, et celui qui lui raconterait les aventures du voleur, elle le saisirait et ne le laisserait pas

1) Ἐπισπάσαντα τῶν ἀσκῶν δύο ἢ τρεῖς ποδεῶνας αὐτὸν λύειν ἀπαμμένους. Les ποδεῶνες sont les pattes (coupées) de la peau qu'on rejoignait et qu'on liait ensemble pour fermer l'outre.

2) Je pense, d'après ce qui suit, qu'Hérodote a voulu dire ici qu'il amena ses ânes près des gardes, le long du mur, et qu'il remit ses outres en ordre avec l'aide de ceux-ci.

échapper. La jeune fille fit ce que son père lui avait commandé; mais le voleur, ayant appris le motif de cette action, et voulant dépasser le roi en ruse, inventa ceci : il coupa à l'épaule le bras d'un cadavre récemment tué[1], et il alla trouver la fille du roi en le tenant caché sous son manteau. Elle lui fit la même question qu'aux autres, et il lui répondit que ce qu'il avait fait de plus mal avait été de couper la tête de son frère quand il s'était pris au piège dans le trésor royal, et que ce qu'il avait fait de plus subtil avait été d'enivrer les gardes pour emporter le corps de son frère pendu. En l'entendant elle voulut le saisir, mais dans l'obscurité le voleur lui tendit le bras du mort; elle le prit et le tint ferme, croyant que c'était le sien à lui, pendant qu'il lui échappait et s'enfuyait par les portes. Quand cet événement fut rapporté au roi, il fut émerveillé de l'habileté et de la hardiesse de cet homme et fit proclamer par toutes les villes que s'il se présentait à sa vue il lui ferait grâce et lui donnerait de grands présents. Le voleur se fia à cette promesse et vint se rendre à lui : Rhampsinite lui exprima son admiration et lui donna sa fille en mariage, comme à celui de tous les hommes qui en savait le plus long ; car, dit-il, les Égyptiens sont plus forts que les autres hommes, et lui est plus fort que les Égyptiens. »

La légende que les prêtres de Memphis racontaient il y a vingt-trois siècles au voyageur d'Halicarnasse, un autre voyageur la retrouvait plus tard, au moins partiellement, dans la Grèce elle-même. Trophonios et Agamèdès, raconte Pausanias[2], étaient les deux fils du roi d'Orchomènes Erginos, et les meilleurs architectes de la Grèce. Ils construisirent, outre le premier temple de Delphes, un trésor pour Hyrieus, roi d'Hyria sur l'Euripe. Ils y arrangèrent une pierre de façon

1) M. A. Keller (*Li Romans des Sept Sages*, p. CXCIV) et M. Schiefner (*Mém. de l'Acad. de Saint-Pétersbourg*, t. XIV, p. 300) traduisent ici « le bras de son frère mort ». Mais les mots νεκροῦ νεοσφαγέος, sans article, ne peuvent signifier que « le cadavre d'un homme récemment tué » ; c'est le sens que le *Thesaurus* indique expressément pour ce passage, et c'est ainsi qu'ont compris tous les traducteurs d'Hérodote.

2) Pausanias, IX, 37, 3.

qu'on pût l'enlever du dehors, et, quand le roi eut mis ses richesses dans son trésor, ils y entraient par là et prenaient ce qu'ils voulaient. Hyrieus, voyant les portes et les sceaux intacts, ne comprenait pas comment il trouvait son trésor diminué chaque fois qu'il lui rendait visite. Il eut l'idée de disposer sur les coffres[1] des pièges ou quelque autre chose[2], où devait être pris celui qui essaierait d'y toucher. Agamèdès fut ainsi pris : Trophonios lui coupa la tête, craignant que, le jour venu, il ne fût mis à la torture et ne révélât son complice. Mais comme il sortait, la terre l'engloutit « dans le trou qu'on appelle le trou d'Agamèdès ». Cette histoire, qui est l'une des explications de l'antre célèbre de Trophonios, est certainement bien plus ancienne en Béotie que l'époque de Pausanias ; peut-être était-elle déjà connue de l'auteur de l'hymne homérique à Apollon[3] ; mais en tout cas, avant Pausanias, elle avait été racontée, avec quelques différences, par l'historien Charax de Pergame dans un fragment que nous a heureusement conservé le scholiaste d'Aristophane[4]. Voici ce fragment : « Agamèdès, roi de Stymphyle en Arcadie, épousa Epicaste ; il avait un fils bâtard, Trophonios. Son fils et lui surpassaient tous les hommes de leur temps par leur talent d'artistes : ils entreprirent la construction du temple d'Apollon à Delphes, et bâtirent à Augias, roi d'Elide, un trésor pour enfermer son or. Ils y laissèrent une pierre non rejointoyée, au moyen de quoi ils entraient la nuit dans le trésor et y volaient à leur gré, en compagnie de Cercyon, qui était le fils légitime d'Agamèdès et d'Epicaste. Augias était dans un grand embarras, quand il eut l'idée de s'adresser à Dédale, qui séjournait chez lui, venant de s'enfuir de chez Minos, et de le supplier de rechercher le voleur. Dédale

1) Encore ici le texte a ἀγγεῖα ; il paraît d'ailleurs bizarre de disposer les pièges *sur* les coffres.

2) πάγας ἤ τι καὶ ἄλλο.

3) V. 296-7 ; au moins fait-il de Trophonios et Agamèdès les deux fils d'Erginos.

4) Sur le vers 508 des *Nuées*, où il est simplement parlé de Trophonios.

plaça des pièges, dans lesquels se prit Agamèdès. Mais Trophonios lui coupa la tête pour qu'on ne pût le reconnaître et s'enfuit avec Cercyon à Orchomène[1]. »

Après les récits grecs, bien des siècles se passent sans que nous retrouvions aucune trace de notre conte. Il reparaît au moyen-âge dans deux versions d'un ouvrage singulier, qui présente en plus d'un endroit le mélange de récits antiques avec des fictions orientales, et dont l'histoire, savamment étudiée dans ces dernières années, est encore loin d'être suffisamment claire. M. Comparetti, dans un excellent mémoire[2], a établi que toutes les versions orientales du livre de *Sindibâd* provenaient d'un original sanscrit, non encore retrouvé, plus ou moins fidèlement représenté par chacune d'elles. On pourra peut-être aussi, quoique plus difficilement, ramener à une source unique et perdue toutes les versions européennes du roman des *Sept-Sages*, mais, bien que ce roman dérive incontestablement du *Sindibâd*, on n'est pas encore arrivé à déterminer à laquelle des versions connues il se rapporte de plus près. Il est évident que la transmission de ce roman oriental à l'Occident chrétien a été en partie orale, mais on n'a pu dire encore avec précision dans quel rapport les différentes versions qu'on en possède sont entre elles et avec l'original. Pour indiquer ici par avance le résultat au moins provisoire des recherches que j'ai faites à ce sujet, je dirai qu'à mon avis le roman indien, arrivé dans le monde byzantin par l'intermédiaire d'une version syriaque ou hébraïque, s'y altéra et s'y développa obscurément, soit par la simple tradition orale, soit par l'intervention arbitraire d'un remanieur. Transporté ensuite en Italie, c'est à Rome qu'il

1) Ce qui suit n'a plus de rapport avec notre récit, si ce n'est qu'une mention de Callimaque, citée par Charax, peut faire croire que ce poète connaissait le récit sous cette même forme. La fuite de Trophonios est évidemment une altération récente et malheureuse ; il était bien inutile de couper la tête d'Agamèdès puisque la disparition de ses deux fils devait infailliblement le faire reconnaître. Pour comble d'invraisemblance, Dédale et Augias le poursuivent.

2) *Ricerche intorno al libro di Sindibâd*, Milan, 1869.

dut prendre, vers le XIe siècle, une forme voisine de celles qui nous ont été conservées, et cette forme à son tour a donné naissance, d'un côté par la transmission orale, de l'autre par une transmission écrite mais très peu fidèle, à deux versions extrêmement différentes l'une de l'autre, le *Dolopathos* et le *Roman des Sept-Sages* proprement dit. On sait que ce livre, comme tant de fictions indiennes, se compose d'une histoire-cadre dans laquelle sont intercalées d'autres histoires racontées par les personnages de l'histoire-cadre; les contes ne sont qu'en faible partie les mêmes dans les versions orientales et dans le roman des *Sept-Sages*; celui-ci à son tour n'en a que quatre[1] en commun avec le *Dolopathos*; sur ces quatre, un seul se retrouve dans les versions orientales et est par conséquent commun à toutes les formes de cette vieille histoire; les trois autres sont étrangers au *Sindibâd*, mais, étant communs aux *Sept-Sages* et au *Dolopathos*, ils remontent certainement à une forme du récit antérieure à l'un et à l'autre et déjà distincte de la forme orientale ou primitive : un de ces trois contes est celui qui nous occupe.

Le *Dolopathos* fut composé en latin, à la fin du XIIe siècle, en Lorraine, par Jean, moine de l'abbaye de Haute-Seille. Son ouvrage n'a longtemps été connu que par la traduction qu'en fit Herbert en vers français au commencement du XIIIe siècle : tout récemment[2], M. de Montaiglon a démontré l'existence de l'original latin, que M. Mussafia a découvert et que vient de publier M. Oesterley[3]. Jean nous dit lui-même qu'il avait entendu raconter l'histoire qu'il a essayé de mettre en beau latin : sauf le style et quelques embellissements d'ordinaire peu heureux, il a suivi d'assez près les narrations qui lui avaient été faites. L'histoire du rusé voleur, telle qu'elle se lit dans l'édition de M. Oesterley, en la débarrassant des détails oiseux et de la vaine phraséologie de l'auteur,

1) Je compte, comme je le disais tout à l'heure, ce qui n'est que dans la traduction française du *Dolopathos* comme ayant fait partie de l'original.

2) [En 1856, dans la préface de son édition du *Dolopathos*.]

3) [Strasbourg, 1873, cf. le compte-rendu de G. Paris, *Romania*, I, 481.]

se résume ainsi. Il y avait un roi qui possédait d'immenses richesses et les avait enfermées dans une tour solide. Son trésorier, étant devenu vieux, lui demanda à se reposer et se retira avec une fortune suffisante ; mais bientôt les prodigalités de son fils aîné[1] le ruinèrent. Il se décida alors à puiser dans le trésor royal, et une nuit, accompagné de son fils, il perça le mur de la tour avec des instruments de fer, prit ce qu'il voulut, reboucha le trou et s'en alla : le père et le fils recommencèrent souvent ce manège. Un jour le roi visita son trésor, et le trouva fort diminué, sans pouvoir comprendre par où on y avait pénétré, tant les voleurs avaient bien réparé la brèche. Ce roi avait dans son palais un vieillard, ancien voleur célèbre entre tous, qu'il avait pris et qu'il nourrissait après lui avoir crevé les yeux. Ce fut à lui qu'il s'adressa. Le vieil aveugle fit apporter dans la tour une grande quantité d'herbe fraîche, fit fermer la porte, et mettre le feu à l'herbe : il dit au roi de tourner autour de la tour et de voir si la fumée trouvait une issue pour s'échapper. La fumée sortit par le trou des voleurs, « parce qu'il avait été refermé avec la pierre seule sans ciment ». Sur le conseil de l'aveugle, le roi plaça alors devant cet endroit une cuve pleine de bitume chaud, de poix, de résine et de glu. Quand les voleurs revinrent, ne soupçonnant rien, le père, entré le premier, tomba dans la cuve et s'y enfonça jusqu'au menton, sans pouvoir faire un effort pour se dégager ni même remuer la main. Le père engagea alors son fils à lui couper la tête, « sinon on le reconnaîtrait et ce serait pour son lignage un danger et un déshonneur sans fin ». Le fils, après avoir vainement essayé de délivrer son père, se résigna, bien malgré lui, à lui obéir, et rentra chez lui en emportant la tête coupée. Le lendemain matin, la surprise du roi fut grande au spectacle qu'il eut en pénétrant dans la tour. Toujours sur le conseil de l'aveugle, il fit attacher à la queue d'un cheval et traîner par les rues le corps sans tête : des soldats suivaient, et devaient arrêter ceux qui pleureraient à la vue du corps. Quand ils arrivèrent

1) Les autres frères ne jouent aucun rôle dans le récit.

près de la maison du voleur, celui-ci, prévoyant qu'il ne pourrait retenir ses larmes[1], fit semblant de tailler un morceau de bois et se coupa le pouce : à ses cris, sa mère, ses frères, ses sœurs accoururent en gémissant et s'arrachant les cheveux. Le jeune homme fut arrêté et conduit au roi : il lui expliqua ses cris et les pleurs de sa famille en lui montrant sa main mutilée. — Le lendemain cependant le funèbre cortège se renouvela, et, pour justifier les lamentations dont lui et les siens ne furent pas davantage maîtres, le voleur jeta dans le puits devant sa porte, au moment où les gardes allaient l'arrêter, son fils unique[2]. Ramené au roi, il s'écria qu'il était bien malheureux : hier il avait été mutilé, aujourd'hui il perdait son fils unique, et pour comble on l'accusait d'avoir volé le trésor royal. Le roi prit pitié de lui et le renvoya avec un présent. — L'aveugle, consulté de nouveau, ne vit plus qu'une chance de découvrir l'auteur du vol : on prit quarante chevaliers très braves, vingt couverts d'armes noires et montés sur des chevaux noirs, vingt au contraire tout blancs. Ces chevaliers durent garder jour et nuit le corps pendu du décapité, les vingt blancs étant placés d'un côté, les vingt noirs de l'autre, et l'aveugle assura que le complice du mort voudrait le détacher et se ferait prendre. Mais le voleur se fit des armes moitié blanches, moitié noires, monta sur un cheval couvert d'une housse mi-partie de noir et de blanc, et au clair de lune s'approcha du gibet. Les chevaliers le laissèrent passer, parce que les noirs le prirent pour un des blancs et les blancs pour un des noirs. Mais le matin ils virent que le corps avait été dépendu et racontèrent au roi comment ils avaient été trompés. « Celui-ci, désespérant de recouvrer ce qu'il avait perdu, cessa dès lors de rechercher et ses richesses et le voleur. »

1) Lisez *valens* et non *volens*, p. 49, l. 13.

2) Ce second épisode, sur lequel je ne reviendrai pas, est de l'invention de Jean. Il ne nous dit nulle part avant que le jeune homme eût une femme et des enfants, et dans l'histoire telle qu'il la connaissait, et que Herbert l'a conservée, l finit par épouser la fille du roi.

C'est ici que s'arrête le récit latin du moine de Haute-Seille ; mais si nous le comparons avec la traduction française d'Herbert, généralement très fidèle, nous remarquons dans celle-ci une suite et une fin toutes nouvelles. Il les résume en partant de l'endroit où s'arrête le texte latin. Après l'enlèvement du corps, le vieil aveugle indiqua au roi une épreuve d'après lui infaillible. On invita tous les chevaliers au palais pour une joute, suivie d'une fête dans la grande salle du palais ; au milieu de la salle était assise la fille du roi, d'une beauté merveilleuse : l'aveugle ne doutait pas que le voleur ne s'en éprît et ne vînt la trouver la nuit si on laissait les portes ouvertes. C'est en effet ce qui arriva : le jeune homme se glissa dans le palais et pénétra jusqu'à la chambre de la princesse : celle-ci ne lui résista pas, mais, suivant l'ordre de son père, lui fit au front une marque noire. Quand le jeune chevalier rentra à son hôtel au milieu de la nuit, ses gens vinrent à sa rencontre avec des flambeaux ; ils virent la marque noire qu'il portait au front et l'en avertirent ; mais on essaya en vain de l'effacer ; plus on la lavait, plus elle paraissait. Il retourna alors auprès de la princesse, et l'ayant trouvée endormie, il prit la boîte qui contenait l'onguent noir dont elle s'était servie et marqua au front tous les chevaliers qui dormaient dans le palais, l'aveugle lui-même et enfin le roi, qui se trouva ainsi déçu le lendemain. — L'aveugle déclara n'avoir plus qu'un moyen de découvrir le voleur : on réunit au palais tous les chevaliers, et on amena devant eux un petit enfant. L'aveugle lui remit un couteau et lui dit de le donner à celui qui avait dérobé le trésor. Le héros du conte, voyant l'enfant s'avancer droit vers lui, l'appela, et lui montrant un oiselet de bois qu'il venait d'acheter à la porte du palais : « Viens ici, lui dit-il, je te changerai, si tu veux, ton couteau contre ce bel oiselet. » L'enfant fit l'échange, et le roi s'écria : « Tu es pris, chevalier ». Mais celui-ci répondit que le jugement n'était pas équitable, car le voleur devait être celui auquel l'enfant *donnerait* son couteau, et il ne le lui avait pas donné, mais vendu contre son oiselet. — L'aveugle dit alors

au roi : « Sire, c'est bien lui le coupable, mais il a su par son grand sens mettre le droit pour lui. Jamais tu ne trouveras un homme plus sage et plus avisé : pardonne-lui et donne-lui ta fille, elle ne peut faire un meilleur mariage. » Le roi le crut, et l'habile voleur épousa la princesse.

Il ne faut attribuer les importantes additions d'Herbert ni à l'invention du trouveur français, ni à une version populaire indépendante de son original immédiat, mais bien, comme je crois l'avoir démontré ailleurs[1], à ce qu'il a eu sous les yeux un texte latin différent du nôtre, et augmenté par son propre auteur. Jean de la Haute-Seille avait réintégré dans cette nouvelle édition un certain nombre de traits, appartenant au récit entendu par lui, qu'il avait supprimés dans la première, et ainsi les épisodes de notre conte qui ne se trouvent aujourd'hui que dans le poème français n'en doivent pas moins être considérés comme provenant de Jean et comme s'étant déjà trouvés dans la source où il a puisé[2]. On peut donc regarder le récit de Jean de Haute-Seille comme comprenant les épisodes suivants : vol du trésor, — découverte de la brèche au moyen de la fumée, sur le conseil du vieux voleur aveugle; — le père est pris et décapité par son fils; — on traîne le cadavre : le fils se coupe le pouce pour justifier ses pleurs et ceux de sa famille; — une seconde fois, pour le même motif, il jette son petit enfant dans le puits; — il enlève, au moyen d'un accoutrement mi-parti, le corps de son père aux chevaliers noirs et blancs qui gardent le gibet; — marqué au front par la princesse dont il a partagé le lit, il lui enlève la boîte à onguent et marque plusieurs autres; — décelé par l'enfant qui lui tend un couteau, il convertit le don en échange; — enfin il épouse la fille du roi.

Cette longue histoire se présente dans le roman des Sept

1) *Romania*, II, 497-500.

2) C'est à tort que M. Reinh. Köhler (*Or. und Occ.*, II, 306) dit que l'épisode de l'enfant jeté dans le puits n'est pas dans le poème français. Cette erreur provient de l'analyse de Leroux de Lincy (Loiseleur-Deslongchamps, *Essai sur les fables indiennes*, p. 123 de la seconde partie).

Sages, en vers et en prose[1], sous une forme singulièrement tronquée, à peine plus complète que celle qui se rattache au nom de Trophonios. Il s'agit ici du trésor d'Octavien, si célèbre dans la littérature populaire du moyen-âge[2] : deux *sages* sont chargés de le garder en l'absence de l'empereur; l'un d'eux y pénètre en perçant le mur avec son fils, devant la brèche qu'ils ont faite l'autre met une cuve remplie de glu, de poix et de *glisse de mer*[3]; le père s'y prend; il ordonne à son fils de lui couper la tête et lui indique en outre ce qu'il devra faire pour ne pas être reconnu : c'est sur son conseil, quand le corps décapité est traîné devant la maison, que le jeune homme, pour expliquer les pleurs et les sanglots de ses sœurs, se frappe violemment d'un couteau dans la cuisse. Il part ensuite avec sa famille pour un pays étranger.

Après ce sec abrégé, d'où l'esprit même du vieux conte a disparu[4], nous trouvons au contraire une forme très développée dans un curieux roman français, riche en traditions populaires plus ou moins altérées par l'auteur, le roman de *Berinus et Aigres son fils*. Ce roman en prose, imprimé plusieurs fois aux XVe et XVIe siècles, n'est guère connu aujourd'hui que par l'analyse fort peu exacte qui en a été donnée

1) *Li Romans des Sept Sages*..... hgg. von H. A. Keller, Tübingen, 1836, p. 111-118; *le Roman des Sept Sages* en prose, p. p. Leroux de Lincy (à la suite de Loiseleur-Deslonchamps, *Essai sur les fables indiennes*, Paris, 1838), p. 29-33. Il est inutile pour mon sujet de tenir compte des petites différences qui se remarquent entre ces deux textes, ainsi qu'entre eux et les textes latins, italien, catalan, etc.

2) Voy. la note (5) de M. Fr. Michel sur le poème de *Florimont et Florete*, publié pour le Roxburghe Club (1873, in-4°). Le trésor d'Octavien figure-t-il ici à cause de sa célébrité, ou la doit-il à notre roman? Je pencherais pour la seconde opinion.

3) Ce mot, qui se trouve dans nos deux textes, n'est pas clair : s'agit-il de sable ou de terre glaise? Voy. Du Cange, s. v. *glis*; Diez, *Et. Wb.*, II c, s. v. *glaise*.

4) Le mérite du fils est bien diminué par le fait que sa ruse pour expliquer les pleurs de la famille a d'avance été conseillée par le père. La morale que l'on tire de ce conte est cependant de jeter de l'odieux sur ce fils pour avoir décapité son père et ne pas l'avoir enterré honorablement.

dans les *Mélanges tirés d'une grande bibliothèque*[1]. Je me suis servi pour la mienne d'un bon manuscrit du milieu du XV^e siècle[2], qui est parfaitement d'accord, sauf quelques variantes sans importance, avec un autre un peu postérieur[3] et avec l'édition gothique que possède la Bibliothèque nationale[4]. Le roman, dans sa forme, me semble antérieur au manuscrit d'environ cent ans; il ne peut être beaucoup plus ancien, et d'autre part une imitation anglaise, attribuée faussement à Chaucer et faite sur notre texte qu'elle suit fidèlement, remonte certainement au XIV^e siècle[5]. Notre récit n'occupe qu'une part de l'ouvrage, mais il en forme un épisode essentiel ; l'auteur l'a accommodé au goût de son temps, et l'a arrangé de façon à le faire cadrer avec le reste de son roman : les traits de son invention se distingueraient facilement, par leur caractère, de ceux qu'il a empruntés à la tradition antérieure, quand même la comparaison nous ferait défaut. Le peu de renseignements qu'on a donnés jusqu'ici sur cet ouvrage me détermine à analyser avec quelque détail la partie qui rentre dans mon sujet. Berinus, ancien roi de Blandie, chassé par un usurpateur, fut jeté par une tempête vers la terrible montagne d'aimant qui attire tous les vaisseaux. Il y rencontra un autre naufragé, qui lui dit s'appeler Siliran et être le fils de Vaparidor, le premier *engineur* de son temps, qui construisit à Rome, pour l'empereur Philippus Augustus, fils de Constantin, la tour du trésor, « et la fist par telle maniere que a l'un costé de la tour il mit un carrel et compassa si soutivement que qui l'i savoit il pouoit oster ce carrel et entrer en la tour et prendre de l'avoir tant qu'il vouloit et puis reparer le carrel et remettre si bien et si bel que nul ne s'en povoit apercevoir ». Siliran, après la mort

1) II, p. 235 ss.
2) Ms. fr. 777, anc. 7187*.
3) Ms. fr. 15097.
4) Sur cette édition, voy. le *Manuel du Libraire*, au mot *Berinus*.
5) *The Story of Beryn*. Ce conte se trouve, sous le nom du *Merchant's Tale*, dans plusieurs éditions de Chaucer. Il ne comprend que notre épisode.

de son père, avait profité de ce secret pour enlever à l'empereur de grandes richesses avec lesquelles il s'était embarqué quand la tempête le jeta sur la montagne d'aimant. Berinus, ayant pu se délivrer, revint à Rome avec Siliran, qui retourna au trésor maintes fois, et y prit de quoi les faire vivre largement. Il mourut, laissant son secret à Berinus, qui continua de s'en servir. Au bout de quelques années, le fils de Berinus, Aigres, que l'on avait été obligé d'abandonner à la montagne d'aimant, revint à Rome et retrouva son père. Ce fut peu de temps après que le maître des trésoriers de l'empereur, le sage Prudens, s'aperçut un jour qu'on avait puisé *outrageusement* dans le trésor, et le dit à l'empereur, qui en fut fort courroucé. Il réunit ses conseillers, y compris les sept sages de Rome, et il accuse du vol ses trésoriers mêmes, puisqu'ils ne peuvent montrer « pertuis, trou, fenestre ne crevasse par ou on puist avoir osté riens ». Prudens s'avisa alors d'un expédient, il « fist aporter dedens celle tour grant plenté de genestes[1], puis commanda à bouter le feu par dedens et fist les huis de la tour bien fermer, si pourgarderent environ la tour se par jointure de carrel se pourroit veoir passer point de fumée ». Prudens découvrit ainsi le *carrel hochant* et le montra à l'empereur, en le priant de tenir cette découverte secrète. Berinus entendit raconter qu'on s'était aperçu de la diminution du trésor et qu'on accusait les trésoriers, parce qu'on n'avait pu trouver aucune trace d'effraction. Il avoua alors son secret à son fils Aigres et l'engagea à venir avec lui la nuit même, prendre dans le trésor de quoi vivre le reste de leurs jours, avant qu'on ne découvrît le carreau mobile. Aigres supplia son père de renoncer à son projet et refusa d'abord de l'accompagner, mais le voyant résolu à y aller seul, il le suivit pour l'aider en cas de danger. Ils arrivèrent, et Berinus entra comme d'ordinaire, « mais le meschief y fut trop grant, car Prudens le tresorier avoit mis au dessoubz une cuve plaine de poiz et de gluz confite si soutive-

1) Genievre dans l'éd. imprimée.

ment que nul qui y entrast n'en povoit yssir en vie pour nul engin que on peust faire »; il y tomba jusqu'aux épaules. Aigres, qui l'attendait au dehors, s'inquiéta de ne pas le voir revenir; il entra à son tour, évita, sur l'indication de Berinus, la cuve fatale, et se désola en voyant son père ainsi pris. Celui-ci lui ordonna[1] de lui couper la tête pour qu'on ne pût le reconnaître. Aigres obéit bien malgré lui, et emporta la tête coupée[2]. Rentré chez lui, il tua tous les gens de son hôtel, de peur d'être trahi par leurs indiscrétions involontaires, à l'exception de sa mère, de sa sœur et d'un serviteur fidèle, auxquels il raconta les événements de la nuit. — Le lendemain matin, l'empereur trouva dans la cuve le corps décapité. Sother, un des sept sages, conseilla de traîner ce corps par les rues de Rome, « et lorsque on orra que on fera noise ou duel en quelque lieu que ce soit, on voist savoir que ce sera, et s'ilz ne peuent monstrer vraie occasion de leur doulour, soient cy amenez ». On trouva dans plusieurs maisons des gens qui pleuraient et gémissaient, mais ils purent toujours en donner de bonnes raisons, car dans une grande ville il y a toujours bien des gens dans le deuil. Quand le corps approcha de la maison de Berinus, sa femme et sa fille, en l'apercevant, se mirent à pleurer et à *braire*. Alors Aigres « print une lance dont le fer tranchoit moult bien, et s'en fery parmy la cuisse, et au tirer la lance le sang sailly a grant randon ». Cette raison des gémissements de la famille parut bonne aux gens chargés de s'en enquérir, et on ramena le corps au palais sans avoir obtenu aucun résultat. — Après une tentative de découverte au moyen de l'astrologie, faite par Cycero, l'un des sages, et déjouée par Aigres[3], on eut recours à un

1) Le texte dit que Berinus obligea d'abord Aigres à prendre de grandes richesses; mais on ne dit pas par la suite qu'il ait rien emporté.

2) Ici l'auteur intercale un épisode inutile et inventé : Aigres en revenant chez lui rencontre le neveu de l'empereur qui sortait de chez une dame qu'il aimait, et se voit contraint de le tuer pour qu'il ne puisse parler de cette rencontre.

3) Cet épisode n'a évidemment rien de traditionnel. Cycero voit dans les

autre essai : on pendit le corps de Berinus par les pieds, et cent trente sergents et arbalétriers furent « embuschiez sanz apparcevance aux deux parties des fourches où le corps pendoit », avec ordre de laisser passer le voleur entre eux et de ne l'arrêter que quand il se serait saisi du corps, afin qu'il ne pût nier. Aigres voulut, comme on l'avait prévu, malgré les supplications de sa mère, enlever le corps de son père du gibet. Pour y arriver, il « prinst un jaune drap et un autre ynde, et fist son cheval couvrir si justement..... qu'il sembloit estre d'un costé jaune et de l'autre costé inde » ; lui-même s'arma de telle façon que « il estoit a un des lez vermeil comme sanc et à l'autre costé blanc comme nege ». Ainsi accoutré, il traversa la ville, où on le prit pour un fantôme, passa au milieu des gardes, décrocha le corps[1] et le mit sur son cheval. A ce moment les gardes voulurent l'atteindre, mais son cheval courait plus vite que les leurs et l'eut bientôt mis en sûreté. Les gardes, désolés de cette aventure, se querellèrent entre eux, ceux de droite accusant ceux de gauche et réciproquement ; ils se battirent si bien qu'il n'en survécut qu'un[2], qui le lendemain ne put dire au juste qui avait enlevé le corps. On fit alors appel aux *gaites* de la ville qui avaient vu passer le voleur ; mais « aucuns disoient que ilz avoient veu un cheval jaune et un vermeil dessus, et les autres disoient que le cheval fu indes et le chevalier blanc, et de ce se leva un descort et une grant noise entre eulx ». L'empereur vit qu'il n'en pouvait rien tirer. — Son nain lui conseilla alors de s'adresser à deux « bons maîtres devineurs » : l'un d'eux se récusa comme ayant abandonné le métier ; l'autre évoqua le « prince d'abisme », qui conseilla

astres la maison du voleur et ceux qui l'habitent ; mais Aigres a tout déguisé de façon que le lendemain on ne peut rien retrouver.

1) Cette opération est racontée presque dans les mêmes termes que dans le *Dolopathos*.

2) Il en survit un autre, qui est blessé grièvement, sauvé par Aigres, guéri par sa sœur, et qui joue à partir de là un rôle important dans le roman. Je supprime tout ce qui a rapport à ce personnage, évidemment étranger à la tradition.

au roi[1] d'inviter tous les chevaliers du pays; « et quant ce vendra au vespre qu'il sera temps d'aler coucher, vous aurez en vostre palaiz tant de liz que chacun puist avoir le sien, et ou milieu vous en ferez faire un plus noble des autres, et quant tous les chevaliers seront couchiez, vous ferez couchier votre fille ou lit moien devant eulx tous, et quant ce sera fait vous aurez fait apareillier noir espac[2] en telle maniere confit que on ne le puist laver sans fort aisil, et le baillerez a vostre fille si priveement que nul ne s'en pourra apparcevoir, et lui direz que se nullui vient couchier avec lui qu'elle lui feist une tache ou front de cel espac. Et puis que vous aurez ce fait vous commanderez que sur la hart nul ne atouche a vostre fille,..... et faictes estaindre la lumière; et se vous le faictes ainsi je vous asseur que celui qui vostre tresor a emblé est de si grant hardement qu'il yra gesir avec ta fille quoy qu'il en doie advenir, et quant ce vendra l'andemain tu le pourras congnoistre par les enseignes qu'il aura ou front ». Ce qui avait été prévu arriva : Aigres alla trouver dans sa couche la princesse Milie[3], qui le marqua au front de son pouce; mais il sut gagner sa pitié et même son amour, en se faisant reconnaître pour celui des chevaliers qu'elle avait le plus remarqué à la fête; elle lui donna l'onguent, et il marqua de son pouce tous les dormeurs. Quand l'empereur, le lendemain, vit tous les fronts ainsi marqués, il s'écria : « Hé las! comme je suis bien deceu et honniz se tous ceulx que je cy voy ont geu avec ma fille! » Un personnage qui joue un grand rôle dans le roman, le potier contrefait Geoffroi, survint au milieu de l'embarras général; il reconnut bien la vérité, mais, comme il était l'ami d'Aigres, il l'aurait caché, si l'empereur, connaissant sa merveilleuse pénétration, ne l'avait contraint de lui désigner le coupable sous peine de mort immédiate. Geoffroi fit alors remarquer qu'Aigres portait sur le front l'empreinte

1) Je noterai en passant que dans l'histoire de ces *devineurs* est intercalée la légende de *Celui qui épousa l'image de pierre*.

2) Ce mot, que je n'ai rencontré nulle part, signifie évidemment « onguent ».

3) Ailleurs *Millie*; dans l'imprimé *Nullie*.

d'un pouce plus petit que les autres et qu'en outre son propre pouce était noirci, ce qui le dénonçait suffisamment; toutefois il sut forcer l'empereur, grâce à un serment qu'il lui avait arraché au préalable, à le laisser en liberté. Ce n'est qu'après une série d'aventures étrangères à notre sujet qu'Aigres finit par épouser la princesse Millie.

La vieille tradition est racontée plus fidèlement que par le romancier français, et d'un excellent style dans le *Pecorone* du Florentin Ser Giovanni, composé en 1378. Nous retrouvons ici l'architecte infidèle et la pierre mobile laissée à dessein; le palais de Rhampsinite et de Philippus est remplacé par le palais du doge de Venise, et sans doute la tradition populaire rattachait la légende au merveilleux édifice qui s'élevait déjà derrière Saint-Marc à l'époque où Ser Giovanni, exilé par les Gibelins, écrivait à Dovadola son imitation du *Décaméron*. C'est, d'après le conteur toscan, Bindo de Florence qui l'a bâti pour le doge, et il y a construit une salle solidement murée où est enfermé le trésor de la République. Il y pénètre ensuite avec son fils et y prend une magnifique coupe d'or. Le doge, sur le conseil d'un des *chambellans* qui avaient seuls comme lui une des clefs du trésor, fait remplir la salle de paille mouillée, et la fumée décèle en s'échappant la pierre disjointe. On place devant une chaudière de poix bouillante sous laquelle on entretient le feu; Bindo y tombe, et ordonne à son fils de lui couper la tête. — Un autre conseiller donne l'avis de traîner le corps par la ville et d'arrêter ceux qui pleureront à cette vue. La veuve, qui le voit de sa fenêtre, pousse un grand cri, et on l'aurait saisie avec son fils, s'il ne s'était fait de son couteau une large entaille à la main. — On pend le cadavre par les pieds sur la place, ce qui attire au fils les plus vifs reproches de sa mère. Il achète alors douze chapes noires, dont il affuble douze compagnons; il leur couvre le visage de masques, et chacun porte à la main une torche allumée; lui-même s'équipe en diable. A la vue de ce cortège infernal, les gardes s'enfuient; il enlève le corps et l'enterre. — Le doge, convaincu que le voleur ne résistera

pas à la tentation, interdit pendant vingt jours à Venise la vente de viande fraîche; puis il fait tuer un veau, dont on met la chair en vente à un prix extravagant, et ordonne d'arrêter qui en achètera. Richard (c'est le nom du fils de Bindo) laisse, sous un prétexte, entre les mains de ceux qui la gardent, du vin où il a mêlé une drogue soporifique et emporte le veau pendant qu'ils dorment. Le doge envoie cent pauvres mendier par la ville; il promet vingt florins à celui qui se fera donner de la viande fraîche et la lui apportera en indiquant la maison. La mère de Richard en donne à un des mendiants, mais Richard le rencontre, le fait rentrer pour lui en donner davantage, et le tue. — Le doge, quand il voit qu'un des cent mendiants n'a pas reparu, convoque son conseil; un des conseillers lui dit : « Signor nostro, voi avete provato col vizio della gola, provate ora col vizio della lussuria. » Le doge invite les vingt-cinq jeunes gens « i più maliziosi e i più astuti » de la ville, parmi lesquels Richard : on dresse leurs lits tout autour d'une grande salle, et au milieu celui de la fille du doge, laquelle à ordre de marquer au visage, en trempant son doigt dans une écuelle pleine de noir, celui qui s'approchera d'elle. Mais Richard, s'apercevant qu'elle l'a marqué, s'empare de l'écuelle et fait à tous les dormeurs le signe qu'il a reçu lui-même. Au matin, le doge, dans l'admiration pour le voleur inconnu, lui promet sa fille avec une grande dot; Richard se révèle et reçoit en effet l'une et l'autre.

A peu près en même temps que Ser Giovanni, un Hollandais anonyme traitait le même sujet, sans doute d'après la tradition orale[1], dans le petit poème intitulé *Le voleur de Bruges*[2]. Deux voleurs, l'un de Paris, l'autre de Bruges, s'associent pour dépouiller le trésor du roi de France. On découvre, au moyen de la fumée, l'ouverture qu'ils ont pratiquée; pris dans la poix, le Parisien est décapité par le Flamand, qui se

1) Also yk han vernomen (v. 5).
2) *De Deif van Brugghe*, publié par I. W. Dasent dans Haupt, *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, V, 385 ss.

fait une blessure à la main quand la veuve de son compagnon gémit en voyant traîner devant sa porte le cadavre sans tête. — Pour enlever ensuite ce cadavre aux soldats qui gardent le gibet, il leur fait servir du vin somnifère, et s'amuse à les revêtir pendant leur sommeil de robes de moines qu'il a apportées. — Le vieux chevalier dont les conseils ont dirigé le roi dès le début l'engage à inviter ceux qui voudront à venir passer la nuit avec sa fille ; le voleur y vient, et, marqué par elle, marque tous les seigneurs qui dorment dans le palais. — Le roi finit par donner sa fille à l'auteur de ces hardis exploits.

Telles sont, dans les diverses *littératures* européennes, — grecque, latine du moyen-âge, française, italienne et néerlandaise, les formes de notre conte. Il nous reste à relever les formes *populaires*, qui jusqu'à ce jour ont été recueillies chez quatre peuples : chez les Allemands, les Scandinaves, les Slaves à l'extrême Orient et les Celtes aux limites occidentales de l'Europe.

Trois contes allemands sont consacrés au voleur imprenable. Le premier a été recueilli par M. Zingerle[1] dans le sud de l'Allemagne. Deux voleurs, l'un prussien et l'autre polonais, se sont associés, et ont su pénétrer, par un chemin souterrain, dans le trésor d'un seigneur. — Sur le conseil d'un vieux voleur qu'il a jadis pris et aveuglé, le seigneur place un piège devant le trou. — L'aveugle conseille plus tard de faire garder le gibet où on a pendu le corps décapité du Prussien. Mais le Polonais charge sur une voiture un tonneau de vin préparé : arrivé devant le gibet, il perce son tonneau ; le vin s'échappe ; il appelle les gardes à son secours et finit par leur faire cadeau du tonneau ; quand ils sont ivres et endormis, il les coiffe de douze capuchons qu'il a apportés et enlève le corps. — L'aveugle conseille de lancer dans la rue un cerf aux cornes dorées, pensant que le voleur vou-

1) *Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland*, p. 300. Je ne connais ce livre que par l'analyse de M. Köhler.

dra s'en emparer. Il l'attire en effet chez lui. Pour le découvrir, l'aveugle va lui-même mendier de porte en porte, et il fait trois traits rouges à la porte de la maison où on lui a donné une soupe au cerf. Mais le voleur voit ces traits, les efface, et en fait de pareils à la maison même du maître du trésor. — Celui-ci promet alors une récompense à l'habile voleur, qui se fait connaître et la reçoit.

Dans un autre conte allemand, publié par J. W. Wolf[1], le chef de brigands Hans Kühstock dépouille le trésor du roi, en compagnie d'un tisserand, grâce à une baguette magique qui ouvre les fenêtres. D'anciens camarades de Hans, qui sont prisonniers du roi, font placer des pièges devant les fenêtres; c'est le tisserand qui est pris et décollé par son compagnon. Pour enlever le corps du gibet, Hans vend du vin opiacé aux douze gardes, qu'il habille en prêtres pendant leur sommeil. Il quitte ensuite le pays, et le conte s'arrête là.

La troisième version allemande nous offre un récit plus complet[2] ; il s'agit ici du maçon qui a construit la tour du trésor et de son apprenti qu'il a emmené voler avec lui. Voyant son maître pris au piège, le jeune homme lui coupe la tête ; quand on traîne le corps devant la maison de la veuve et qu'elle ne peut contenir ses cris et ses sanglots, il se fait une blessure au pied pour expliquer cette douleur aux soldats. Il endort plus tard les gardes du gibet avec un narcotique, les habille en bergers, dépend le corps de son maître et l'emporte. Le lendemain les soldats l'auraient reconnu à ses sourcils bleus, s'il ne les avait pas teints[3]. Le roi promet sa fille à l'auteur de ces tours merveilleux ; le jeune maçon se fait alors connaître et épouse la princesse.

En Danemark[4] le vieux récit de l'adroit voleur s'est attaché

1) *Deutsche Hausmärchen* (Göttingen, 1851), p. 397.

2) Pröhle, *Märchen für die Jugend*, n° 38, analysé par M. R. Köhler.

3) Je ne comprends pas très bien ce trait, que M. K. donne ainsi dans son analyse.

4) *Eldre Eventyr og Folkesagn fra Jylland* (Kjøbenhavn, 1847), p. 165 ; d'après l'analyse de M. K.

à un nom connu, celui du maître d'école Klaus, qui vivait au XIVe siècle dans le Jutland et qui est resté célèbre dans la tradition populaire comme le curé Arlotto en Italie ou François Villon en France. Klaus a percé un trou dans le mur de la salle qui renferme le trésor du comte Geert, et il y puise à pleines mains. Le maçon qui a construit la salle y fait allumer un feu de paille et découvre ainsi l'endroit par où le voleur est entré. On place devant le trou un tonneau rempli de résine, et quand Klaus revient avec son fils, ce dernier y tombe : Klaus lui coupe la tête. Le lendemain la femme de Klaus aurait révélé le coupable en se lamentant à la vue du corps de son fils traîné par les rues, si Klaus, en se blessant à la main avec le couteau dont il taillait son pain, n'avait fourni à ses cris un prétexte plausible. Le conte danois s'est fondu avec un autre, l'histoire célèbre racontée dès le Xe siècle dans le poème latin *Unibos*, et a perdu par là les derniers épisodes de sa forme originaire.

Nous trouvons au contraire en Écosse une des versions les plus complètement conservées. On sait de quel prix, pour la mythographie comparée, sont les contes populaires des Hautes-Terres de l'Écosse occidentale, rassemblés par M. Campbell[1]. Tandis que l'Angleterre est de tous les pays de l'Europe celui où les anciennes traditions ont le plus complètement disparu devant la civilisation moderne, tandis que le pays de Galles même, en gardant sa vieille langue, paraît n'avoir pas préservé la littérature populaire dont cette langue nous a conservé au moyen-âge de si précieux monuments, les Gaëls des montagnes d'Écosse répètent encore, avec plus d'abondance et de fidélité que leurs frères d'Irlande eux-mêmes, les histoires des anciens temps. Il n'en est pas de plus répandue parmi eux que celle de notre rusé voleur[2]; M. Campbell l'a entendue bien souvent depuis son enfance, et un grand nombre de *Highlanders* en connaissent au moins des

1) *Popular Tales of the West Highlands*, 4 vol., Edinburgh, 1860.
2) T. I, p. 330 ss. : *Sgeulach a ghille Charaich mac na bantrach*.

traits épars. Le voleur est ici au service d'un charpentier, avec lequel il pénètre dans le trésor[1] du roi d'Eirinn (Irlande), grâce à une pierre non rejointoyée[2]. Le sénéchal[3] du roi, dont les ingénieux conseils sont toujours déjoués par la ruse supérieure du voleur, fait placer au-dessous de cette pierre un tonneau rempli de poix[4]. Nous retrouvons ensuite la décapitation de l'aîné des voleurs par le plus jeune, le corps promené par les rues[5], et les cris de la veuve expliqués par la blessure que le jeune homme se fait au pied. Il enivre ensuite avec du whisky les soldats qui gardent le corps de son maître, et l'enterre. — Le roi fait conduire par ses soldats un porc[6] qui doit fouiller le sol et retrouver le corps enfoui ; ils arrivent à la maison du voleur, qui les invite à se reposer, les régale, et pendant qu'ils boivent, tue le porc qui venait de trouver le corps. On envoie alors les soldats en logement dans toute la ville pour découvrir où on mangera du porc frais ; le voleur tue pendant la nuit ceux qui logent chez lui, et soulève le peuple, qui massacre tous ces garnisaires. — Le sénéchal conseille alors de donner une grande fête publique ; il est convaincu que le voleur seul aura l'audace de danser avec la fille du roi. C'est ce qu'il fait, et pendant la danse le sénéchal d'abord, la princesse ensuite, lui font une marque noire ; mais il s'en aperçoit dans un miroir et marque de même beaucoup d'autres jeunes gens. — Le roi annonce alors que celui qui lui a joué tous ses tours n'a qu'à se présenter pour devenir son gendre et son héritier : aussitôt chacun de ceux qui ont des marques noires prétend être le coupable. On remet la décision à un petit enfant : le vrai

1) Une variante, admise dans le texte de M. C., remplace le trésor par un vaste garde-manger.

2) Cette circonstance n'est indiquée que dans une variante.

3) C'est ainsi que je crois devoir traduire l'expression « the Seanagal », que M. Campbell munit d'une majuscule dans la version anglaise, mais non dans le texte gaélique, et sur laquelle il ne donne aucune explication.

4) Dans une variante, c'est un piège à renards.

5) Sur la pointe des piques des soldats.

6) Dans une variante, un sanglier affamé.

prétendant doit être celui à qui il remettra une pomme. Le voleur se présente avec des jouets à la main, et c'est à lui que l'enfant s'adresse et tend la pomme[1]. Ainsi il confond ses rivaux et épouse la princesse.

Le recueil de Campbell, grâce aux excellents commentaires de M. Reinhold Köhler, a maintenant livré toutes ses richesses à la science. Il n'en est pas de même de l'admirable recueil d'Afanasieff, qui nous a révélé les trésors de la littérature populaire russe, mais qui, n'ayant encore été traduit ni commenté dans aucune langue occidentale, n'a pas pris dans les recherches mythographiques le rang éminent auquel il a droit. Le héros de notre conte[2], c'est en Russie le petit Senjka. Il entre avec son oncle, par un trou qu'ils ont fait sous terre, dans le trésor du roi, et ils y reviennent si souvent que le roi s'aperçoit d'une diminution sensible. On met devant le trou une cuve remplie de poix; l'oncle y tombe : Senjka le décapite. — On promène le corps sur un chariot, avec ordre d'arrêter qui pleurera. Sur le conseil de Senjka, la veuve, qui veut pouvoir donner un libre cours à ses larmes, va au-devant du corps en tenant dans ses mains un pot de lait; arrivée tout près, elle trébuche, brise son pot, et éclate en sanglots que les soldats, en riant de cette vieille à tête faible, attribuent à la douleur de voir son lait répandu[3]. — On promène alors le cadavre dans les villages voisins; Senjka arrive dans l'un d'eux, entre à l'auberge où sont les soldats qui l'escortent, les enivre et emmène le corps de son oncle, qu'il fait enterrer avec honneur. — Cependant on conseille au roi de tendre à Senjka un piège auquel il se laisse en effet prendre : on a abandonné dans un champ, à sa portée, de l'or et du vin, mais un soldat est caché tout près. Senjka ramasse

1) On déclare l'épreuve faussée et on la recommence; mais l'enfant revient droit à celui qui lui a précédemment donné ses jouets.

2) Afanasief, VII, 37b, p. 257-261. N'ayant pas sous la main ce volume du recueil d'Afanasief, je me sers de l'analyse donnée par M. Schiefner.

3) Cet épisode a été inséré, avec quelques variantes, dans un conte petit-russien qui répond d'ailleurs à l'histoire d'Ali-Baba (voy. Schiefner, *Awarische Märchen*, Saint-Pétersbourg, 1873, p. L).

l'or, boit le vin et s'endort ivre au lieu même. Le soldat s'avance alors, lui rase sans l'éveiller la moitié de la barbe pour qu'il ne puisse se dissimuler, et va annoncer sa capture au roi. Senjka cependant se réveille, il se voit seul et demi-rasé, devine tout, et s'en va sur le grand chemin : il saisit par la barbe tous ceux qu'il rencontre et leur en arrache la moitié : on ne nous explique pas bien comment il s'y prend et comment tous se prêtent à cette étrange violence. — Le conte russe est, comme on voit, assez altéré, et s'arrête d'ailleurs ici : Senjka, devenu introuvable dans le nombre des gens à moitié rasés, s'échappe, et il vit encore s'il ne s'est pas fait pendre depuis. — Toutefois un épisode qui a dû faire partie de notre conte s'en est détaché et est allé se mêler aux aventures originairement fort différentes du fameux voleur Chibarcha[1] : « Un jour le roi fait attacher des diamants aux cornes d'un bouc qu'on promène par les rues de Moscou ; Chibarcha vole le bouc, le tue chez sa tante et nourrit des mendiants avec la viande ; une vieille mendiante s'est fait donner par la tante les cornes du bouc ; Chibarcha la tue et la plante, avec les cornes, près du palais du roi dans la neige ».

Un des côtés les plus intéressants de la littérature populaire russe, c'est qu'elle a peut-être souvent joué un rôle et qu'elle a en tout cas un caractère intermédiaire entre celle des peuples européens et celle des nations orientales. La dernière des versions de nos contes, recueillie sur le sol de l'Europe, la version chypriote[2], est en réalité beaucoup plus orientale qu'européenne ; elle nous offre, à côté de ses ressemblances extrêmement précieuses avec le récit d'Hérodote, une coïncidence presque constante avec des récits recueillis dans le cœur de l'Asie. En voici le résumé. Un oncle et son neveu pénètrent dans le trésor du roi en faisant un trou à la

1) Ce rapprochement a été fait par M. Schiefner, *Mém.* XIV, 311.

2) A. Sakellarios, Τὰ Κυπριακά, τόμ. τρίτος (Athènes, 1868), p. 157 : Παραμῦθι τοῦ ψυχικοῦ κλέφτη. Ce conte et les autres du recueil de M. Sakellarios ont été traduits en allemand par M. F. Liebrecht dans le *Jahrbuch für rom. Literatur*, XI, 345 ss.

toiture; pour découvrir par où les larrons sont entrés on s'adresse à un ancien voleur prisonnier, qui conseille de fermer portes et fenêtres et de regarder si la lumière vient par quelque endroit. On trouve ainsi l'ouverture du toit, et on place dessous une chaudière de poix bouillante : l'oncle y tombe et le neveu lui coupe la tête. Le roi, qui demande toujours conseil à l'ancien voleur, fait pendre le corps dans le bazar : des gardes cachés regardent si on y vient pleurer, et arrêteront ceux qui pleureraient. Le neveu conseille à la veuve de remplir un pot de lait aigre et de le crier par les rues; arrivée près du cadavre, elle laissera tomber le vase et feindra de pleurer son lait répandu. C'est ce qu'elle fait, et les gardes rapportent le soir qu'ils n'ont vu pleurer personne, excepté une vieille femme qui gémissait parce qu'elle avait perdu un pot de lait. — Le vieux voleur prisonnier engage à semer sous le cadavre un certain nombre de pièces d'or : les gardes veilleront mieux cette fois et verront certainement le voleur les enlever. Mais il feint de jouer aux chevaux avec un autre jeune garçon, et tous deux passent et repassent sous le cadavre sans que les gardes y fassent attention; seulement le soir les pièces d'or avaient disparu, enlevées par la glu dont le voleur s'était enduit les semelles. — On promène un chameau chargé de précieuses denrées, dans l'espoir que le voleur ne résistera pas au désir de s'en emparer. Il se déguise en vendeur de vin et offre sa marchandise aux gens qui escortent le chameau. Séduits par l'extrême bon marché, ils en boivent abondamment, s'enivrent, et tombent à terre endormis, pendant que le chameau est emmené dans la maison du voleur par sa tante. Lui cependant leur rase la barbe et la moitié des cheveux. Rentré chez lui, il tue le chameau, et remplit deux pots de sa graisse. — On envoie une vieille femme de porte en porte mendier un peu de graisse de chameau comme remède : la tante lui donne un des deux pots : elle fait avec la graisse une marque à la porte. Le jeune homme apprend en rentrant ce qui s'est passé et voit la marque : il en fait une semblable à chaque maison de la ville. Le

vieux voleur, apprenant ce nouveau tour, se déclare incapable de lutter. — Le roi réunit ses soldats et permet de faire de riches présents au voleur s'il se présente : le voleur, qui est déguisé en soldat, dit : « C'est moi ! » mais comme le roi s'écrie alors, et tous après lui : « Arrêtez-le ! » il crie comme les autres, et mêlé aux soldats, n'est pas reconnu. — Alors le roi fait savoir que celui qui racontera tout ce qu'il a fait de mal à la princesse sa fille deviendra son gendre et son héritier. Le voleur va au cimetière, coupe le bras d'un cadavre, et va la nuit trouver la princesse, à laquelle il raconte tous les tours qu'il a joués au roi. Elle le saisit, et crie qu'on vienne, qu'elle tient le voleur par le bras. Mais quand on arrive avec des flambeaux, on voit qu'elle tient seulement le bras d'un mort. — « Alors le roi fit tout à fait sérieusement le serment d'abandonner son trône à celui qui avait volé le trésor, et celui-ci s'étant présenté devant lui, il lui donna en effet la main de sa fille et lui abandonna le trône ».

Ce n'est pas seulement par certains épisodes, sur lesquels je reviendrai dans la seconde partie de ce travail, que le conte chypriote se présente avec un caractère oriental. Ce caractère est empreint dans quelques détails du récit, qui nous rappellent que la population, bien mélangée d'ailleurs au point de vue ethnographique, de l'île de Chypre, est soumise à la domination musulmane. Le ministre du roi est appelé le vizir (βεζύρης) ; le marché est le bazar (παζάρι), etc.

Nous arrivons maintenant aux versions proprement orientales, qui sont au nombre de quatre, dont deux sont contenues dans d'anciens livres et dont les deux autres ont été recueillies tout récemment dans la tradition orale.

Je commencerai par la plus ancienne, que M. Schiefner vient de traduire pour la première fois du tibétain[1] ; elle se trouve dans le *Kandjour*, cet immense compilation bouddhiste traduite du sanscrit il y a environ mille ans, et dont nous ne possédons plus les originaux. Le *Kandjour* contient,

1) *Mém. de l'Acad. de Saint-Pétersbourg*, t. XIV, p. 300 (*Kandjour*, III, 132-135).

comme tant de livres bouddhiques, un grand nombre de contes, de paraboles et d'apologues mêlés à l'enseignement. Voici la forme sous laquelle s'y présente l'histoire de l'habile voleur. Le neveu d'un tisserand apprend de son oncle à voler et bientôt il est plus fort que son maître. Celui-ci a pratiqué un trou pour s'introduire dans une maison : sur le conseil de son neveu il y pénètre à reculons. Les gens de la maison, qui étaient aux aguets, le saisissent par les jambes et vont l'entraîner tout entier, quand le neveu lui coupe la tête et l'emporte. — Sur l'ordre du roi, désireux de connaître les auteurs du crime, on expose à un carrefour le cadavre sans tête : des gardes cachés doivent arrêter celui qui pleurera ou qui embrassera le cadavre. Le jeune homme, qui ne veut pas priver le corps de son oncle de ses derniers embrassements, se déguise en fou, et arrive près du lieu où est le corps, embrassant toutes les personnes et les choses qu'il rencontre : il peut ainsi embrasser le tronc décapité sans exciter les soupçons. — Il veut ensuite le brûler : il s'habille pour cela en charretier, conduit auprès du corps un chariot rempli de bois sec et de copeaux; il feint de le renverser par mégarde, met le feu au bois, et brûle ainsi le cadavre. — Il offre aux mânes de son oncle le sacrifice légal en employant, sous le déguisement d'un brahmane, un stratagème assez peu compréhensible. — Mais il faut encore jeter les os dans le fleuve sacré : cette fois il se costume comme les *kâpâlikâs* (adeptes d'une secte shivaïte qui portent à la main un crâne de mort), s'approche des ossements et des cendres, en remplit sans être vu le crâne qu'il tient à la main et le jette au Gange. — Le roi, de plus en plus intrigué, fait arranger, dans une baie du Gange, un jardin de plaisance où il envoie sa fille seule : il ne doute pas que le voleur n'ait l'audace de s'approcher d'elle : elle doit crier si quelqu'un la touche, et des soldats apostés saisiront le coupable. Le voleur pénètre dans le jardin sans être vu, au moyen d'une ruse fort peu claire (mais où des cruches cassées jouent un rôle), s'approche de la jeune fille, la force à rester muette par ses menaces, et s'éloigne quand il en a fait son plai-

sir. — Au bout de quelques mois la princesse met au monde le fils du hardi voleur ; à la fête qu'on donne à cette occasion, il se mêle à la foule des courtisans, dont il a pris le costume, et ordonne, soi-disant au nom du roi, aux serviteurs, qui obéissent volontiers, de piller la ville marchande. — Le roi reconnaît encore là la main de celui qui lui a joué tant de tours : au bout de quelque temps il fait construire une forteresse où tous les hommes du pays sont obligés de se rassembler : le jeune fils de la princesse tient une couronne, et celui auquel il l'offrira sera regardé comme son père : « Et par l'enchaînement inexplicable des actions humaines, il arriva qu'en effet l'enfant la présenta à celui qui lui avait donnné le jour ». Le voleur se croyait perdu, mais au contraire le roi, plein d'admiration pour ses talents, lui pardonna et lui donna sa fille.

Tandis que le conte tibétain, malgré quelques divergences, est assez voisin des récits que nous avons réunis jusqu'à présent, nous trouvons en sanscrit une version des aventures de l'insaisissable voleur qui s'écarte considérablement du type commun. Cette version est contenue dans le grand recueil de Somadeva, le *Kathā Sarit Sāgara* (mer où les histoires se jettent comme des torrents), dont M. Hermann Brockhaus a publié le texte complet, mais dont il n'a encore traduit qu'une faible partie. Le conte qui répond à la légende de Rhampsinite a par là même attiré l'attention de bonne heure : il a été communiqué il y a longtemps en anglais par Wilson, traduit de nouveau dans la même langue, il y a quelques années, par M. Cowell[1] ; enfin M. Schiefner en a donné tout récemment une version nouvelle dans les *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*. Deux voleurs, raconte Somadeva, sont associés et amis fidèles, l'un s'appelle Ghata, c'est-à-dire « cruche », l'autre Karpara, c'est-à-dire « tesson ». Karpara a percé le mur du palais et s'est introduit chez la fille du roi, qui l'a bien reçu ; mais on le guette, et quand il revient on le prend et on le met à mort : en allant au supplice, il a ren-

1) Voy. *Journal of Philology*, t. I, p. 67-70.

contré Ghata, auquel il a pu donner par signes des instructions sur ce qu'il doit faire. Ghata creuse une galerie souterraine au moyen de laquelle il pénètre dans le lieu où la princesse est retenue prisonnière : il la délie et l'emmène. — Le roi soupçonne que le ravisseur de sa fille est un parent de son séducteur; aussi fait-il surveiller le corps du supplicié et donne-t-il ordre d'arrêter ceux qui viendront pleurer auprès. Ghata, qui ne veut pas priver son ami de la lamentation funèbre à laquelle il a droit, prend un tesson qu'il remplit de lait aigre et de miel, le laisse exprès tomber près du corps, et se répand en larmes en s'écriant : « Ah! pauvre Tesson, cher Tesson (Karpara), je t'ai donc perdu! » — Plus tard, il revient près des gardiens, accompagné d'une femme et d'un esclave qui portent des provisions abondantes; il feint d'être de noce, se lie avec eux, leur fait manger de ses provisions où il a mêlé du datura, et quand le narcotique a fait son effet sur eux, il brûle le corps de Karpara. — Mais, pour que le défunt ait reçu tous les honneurs, il faut encore jeter son corps dans le Gange : Ghata y parvient à l'aide d'un moine mendiant qui sait des charmes assoupissants, et qui endort les gardiens qui ont remplacé les premiers. — Le roi émerveillé de tant d'audace et d'habileté promet de donner à celui qui a enlevé sa fille la moitié de son royaume s'il veut se faire connaître; mais la princesse engage Gatha à se méfier des promesses royales, et tous deux, accompagnés du moine, s'en vont chercher un bonheur plus sûr dans un autre pays.

On voit combien au XIe siècle, époque où écrivait Somadeva (et sans doute plus tôt, car sa vaste compilation s'appuie sur des sources souvent bien plus anciennes), le vieux conte s'était altéré dans l'Inde. Ce n'est pas sans surprise que nous en trouvons au contraire, chez une tribu turque voisine de Tobol, les Ostiaques, une forme infiniment plus riche et mieux conservée, qui peut même être regardée comme la plus complète de toutes celles qui nous sont parvenues.

M. Radloff, attaché depuis quinze ans à l'École russe des mines de Barnaoul, dans le sud de la Sibérie, emploie chaque

année la belle saison à parcourir les provinces avoisinantes, habitées par des peuplades turques et tatares, et à étudier leurs idiomes et leurs traditions. Il a ainsi publié, sans parler des textes eux-mêmes, quatre volumes de traductions d'*Echantillons des littératures populaires des peuples turcs de la Sibérie méridionale*, qui contiennent pour la mythographie comparée des matériaux d'une valeur inestimable. C'est dans le dernier de ces volumes que se trouve le conte du *Voleur*[1], que je vais analyser. Deux frères volent le trésor (ou le grenier) d'un roi, dans lequel ils s'introduisent par un trou qu'ils ont fait à la toiture. Un ancien voleur, qui a renoncé au métier et qui est consulté par le roi, découvre le trou : il place au-dessous un bassin rempli de poix-résine. L'aîné des frères s'y prend, et le plus jeune, ayant vainement essayé de le dégager, lui coupe la tête. — Le vieillard conseille alors de pendre le cadavre à un carrefour et d'arrêter ceux qui viendront pleurer auprès. La mère des deux voleurs se désole de ne pouvoir payer à son fils mort le tribut de ses larmes; sur le conseil de son fils, elle achète un pot de lait, le brise devant le cadavre et se met à pleurer et à gémir. On l'arrête, on la conduit au roi, mais elle lui explique qu'elle pleurait son pot brisé, sur quoi le roi compatissant la renvoie en lui donnant de quoi en acheter un autre. — Le voleur va ensuite près du gibet avec un char chargé d'eau-de-vie, enivre les gardes, vole et enterre le corps. — Sur le conseil du vieillard, on suspend à un arbre un sac d'or : des gardes cachés de chaque côté doivent remarquer celui qui le prendra. Le voleur se peint, lui et son cheval, moitié en blanc moitié en noir, et enlève le sac. Les gardiens, quand il font leur rapport, parlent les uns d'un cavalier noir, les autres d'un cavalier blanc; de cette façon, le roi ne peut rien savoir. — On sème de l'or sur la route, et on regardera qui le ramassera (malgré la défense qu'on en a faite); le voleur se déguise en infirme, qui marche sur son séant : ses vêtements sont enduits de poix,

1) T. IV, p. 193 ss.

et ainsi il enlève les pièces d'or sans être vu. — On met de nuit la fille du roi sur la route, avec défense de l'approcher : on ne doute pas que le voleur ne vienne : elle lui coupera la moustache droite, pour qu'on puisse le reconnaître le lendemain. C'est ce qui arrive, mais il la coupe à cent autres. Le matin, le roi voit avec stupeur cent jeunes gens qui semblent, par ce signe, avoir passé la nuit avec sa fille. — Cependant on renouvelle l'épreuve : cette fois elle devra le saisir par la main et ne pas lâcher prise. Il coupe le bras de son frère mort et le laisse à la princesse. Le lendemain, on la félicite, croyant qu'elle l'a si bien tenu qu'il s'est coupé le bras pour s'enfuir, et on cherche partout un homme manchot, mais on n'en trouve pas. — Le roi pense que sa fille ne pourra plus trouver un jeune homme qui veuille l'épouser : il la marie à un vieillard. Le jour des noces, le voleur vient à la fête déguisé en fille, offre à la princesse de la conduire à un jeune mari et l'emmène chez lui. — On promène un chameau fée, appartenant au vieux conseiller, qui a la propriété de faire une croix à toute maison où il y a un voleur ; le nôtre, pour déjouer le piège, fait des croix à cent maisons. Quand le chameau passe devant chez lui, il l'attire à l'intérieur et le tue. — Une vieille femme s'offre à découvrir la maison où est le chameau : elle se présente chez lui, il la fait entrer et la retient prisonnière. — Le roi promet alors son trône à celui qui lui rapportera tout ce que le voleur lui a enlevé. C'est celui-ci même qui rapporte les trésors, la jeune fille, le chameau et la vieille femme. — En outre il trouve moyen d'apporter au roi, dans un sac, un prince voisin qui avait raillé tout le temps les efforts infructueux du roi pour retrouver son voleur. — Il devient ainsi le gendre et le successeur du roi.

Les Ostiaks ne sont pas le seul peuple tartare qui connaisse le conte du célèbre larron. M. Radloff l'a aussi recueilli chez une tribu kirghize, mais il n'y est pas à beaucoup près aussi complet : il n'a conservé que quelques épisodes, mêlés avec d'autres qui ressemblent trait pour trait soit à l'ancien roman

français de *Trubert*, soit à ce vieux conte d'*Unibos* que nous avons déjà vu en Danemark se confondre avec le nôtre. Voici les épisodes du conte kirghiz[1] qui appartiennent à notre légende. On a tout fait, mais en vain, pour prendre le célèbre voleur Eshigäldi : on a semé de l'or sur la route, en regardant celui qui le prendrait, mais Eshigäldi l'a enlevé avec ses semelles frottées de poix. — On promène un chameau, qui doit le tenter et le faire prendre : Eshigäldi enivre le guide et tue le chameau. — Une vieille femme s'offre à découvrir la maison où on mange du chameau : elle va de porte en porte quêter de la graisse de chameau pour son enfant malade. La mère d'Eshigäldi lui en donne imprudemment : mais celui-ci rentre à la maison au moment où elle en sort avec la graisse ; il fait rentrer la vieille en promettant de lui en donner davantage, la tue, l'enterre, et lui coupe la main. — Il trouve ensuite le moyen de pénétrer dans la chambre de la fille du roi[2] ; elle va appeler, mais il obtient d'elle qu'elle lui laisse passer la nuit à ses côtés et ne le livre que le lendemain matin. Au matin il sort du lit, lui donne sa main à tenir pour la rassurer sur sa présence, réussit, par une ruse difficile à rapporter ici[3], à lui faire croire pendant plusieurs minutes qu'il ne s'est pas éloigné ; et quand enfin elle s'inquiète et tire à elle la main qu'elle n'a pas lâchée, elle s'aperçoit que ce n'est que la main de la vieille femme. — Pour se réconcilier avec le roi, Eshigäldi lui apporte dans un sac, comme le voleur ostiak, un roi voisin qui s'était moqué de lui, et il finit par obtenir la main de sa fille et par devenir son héritier.

Hérodote, Pausanias, Charax de Pergame, Jean de Haute-Seille, le roman des *Sept-Sages*, *Berinus*, Ser Giovanni, *de*

1) T. III, p. [340-342].

2) Il emploie pour escalader le palais une corde d'une longueur extraordinaire ; car ici ce n'est pas le roi qui expose lui même sa fille au voleur.

3) Il a enlevé au chameau sa vessie ; il l'a remplie d'eau, et disant à la princesse qu'il a un besoin, il fait un léger trou à la vessie, qui met un temps fort long à se vider, après qu'il s'est enfui. La princesse, qui tient toujours la main, s'étonne de cette durée insolite, mais se l'explique par une maladie.

*Deif van Brugge*, Somadeva, le *Kandjour*, et huit versions populaires, voilà dix-huit variantes d'un seul et même récit, confiées à l'écriture en treize langues différentes depuis le cinquième siècle avant jusqu'au dix-neuvième siècle après l'ère chrétienne. Dans quels rapports ces versions sont-elles entre elles et avec la forme primitive du conte? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

(*A suivre.*) G. PARIS.

---

# LEÇON D'OUVERTURE
# DU COURS D'HISTOIRE DES RELIGIONS
## AU COLLÈGE DE FRANCE
### PRONONCÉE LE 17 AVRIL 1907

---

Mesdames et Messieurs,

Ma première parole en abordant cet enseignement doit être une parole de reconnaissance envers le Chef de l'État qui m'a nommé, envers le Ministre qui m'a élu, envers l'Académie des Sciences morales et politiques et envers l'Assemblée des professeurs du Collège de France, qui m'ont l'une et l'autre présenté en première ligne au choix de M. le Ministre. Ce m'est un grand honneur et une précieuse consécration de vingt-cinq années de labeur, d'être admis à professer dans cette auguste maison, qui reste, malgré toutes les transformations de notre enseignement supérieur, le sanctuaire de la science libre, désintéressée, dégagée de tout programme pédagogique, de tous examens et de tous concours, et qui se doit à elle-même, par privilège de naissance, de demeurer au cours des siècles le temple de la renaissance perpétuelle des lettres et des sciences.

Vous comprendrez aisément, Mesdames et Messieurs, qu'à la solennité d'une leçon d'ouverture se joigne pour moi aujourd'hui une émotion toute particulière, au moment de prendre possession de la chaire occupée pendant vingt-six ans par mon père. La plupart d'entre vous l'ont connu, ont suivi ses cours avec une fidélité qui est à leur honneur comme au sien; je crois pouvoir ajouter que beaucoup d'entre vous

demeurent attachés à sa mémoire par des liens d'affectueuse reconnaissance. Vos cœurs, j'en suis assuré, font écho à ma piété filiale.

Ce n'est pas à moi d'apprécier l'œuvre qu'il a accomplie. D'autres et de plus autorisés l'ont fait, dans les discours qui ont été prononcés à ses obsèques ou dans des articles de revues, notamment dans la biographie si complète et si consciencieuse de mon jeune ami et collaborateur, Paul Alphandéry. Mais s'il ne m'appartient pas de juger ce que la science des religions et la cause de la liberté spirituelle lui doivent, je ne saurais me dispenser de dire ici publiquement ce que je dois à celui qui a été, en même temps que mon père, mon initiateur à la vie de l'esprit, le maître dont il m'a été doux de m'inspirer. Car en payant ainsi à sa mémoire la dette de ma reconnaissance, j'affirme par cela même le ferme dessein de maintenir dans cet enseignement la pleine liberté spirituelle, la généreuse tolérance, la passion désintéressée de la vérité, la scrupuleuse fidélité à la conscience scientifique, dont il nous a donné l'exemple et qu'il me sera d'autant plus facile de perpétuer que dès mes premières années j'ai été élevé par lui dans ces principes. Il sera souvent question, dans nos leçons, du culte des morts; la forme moderne de ce culte, c'est d'honorer nos morts en nous inspirant de ce qu'il y a de meilleur dans leur esprit et dans leurs exemples.

Voilà pourquoi j'ai peine à comprendre ceux qui prétendent que l'on ne peut pas traiter de l'histoire religieuse avec la même impartialité que de toute autre histoire. J'ai toujours vécu dans un milieu où l'on se sentait parfaitement libre à l'égard de tout esprit dogmatique et j'ai toujours usé, dans mon enseignement et dans mes publications, de la plus complète indépendance de jugement, sans me préoccuper si les conclusions auxquelles m'amenaient mes recherches historiques et critiques étaient favorables ou défavorables à telle thèse théologique ou philosophique. En inaugurant mon enseignement au Collège de France je n'ai donc pas à changer

de ton et, en quelque sorte, à me laïciser. Je me suis toujours senti en pleine liberté spirituelle.

Pas plus demain que par le passé la chaire d'histoire des religions du Collège de France ne sera au service d'une confession déterminée ni d'une religion particulière. S'il y a un ordre d'études, Messieurs, qui soit propre à ouvrir les esprits, à tuer tout levain sectaire, à fortifier en nous une large tolérance, c'est assurément l'histoire des religions. Comment voulez-vous qu'un homme de bon sens voie défiler constamment tant de religions diverses, tant de dogmatismes qui se contredisent réciproquement, tant d'institutions qui se sont proclamées éternelles et qui sont tombées à leur tour dans le gouffre du passé, tant de révolutions religieuses après lesquelles on a déclaré que c'en était fait de la religion, du salut de l'homme individuel et de la société, — sans apprendre qu'il n'y a pas d'infaillibilité en religion, pas d'orthodoxie immuable, pas de réalisation religieuse définitive, que la négation de la veille devient l'affirmation du lendemain, que les formes religieuses comme les autres formes de la vie spirituelle de l'humanité n'ont qu'une valeur relative, temporaire, locale, et que l'intolérance, avant même d'être un vice, est tout d'abord une preuve d'ignorance et de sottise?

Mais la tolérance n'implique pas le dédain. Cette même histoire des religions qui nous enseigne qu'il n'y a aucune forme religieuse déterminée pouvant prétendre à une valeur absolue, nous apprend, d'autre part, que la religion, sous ses formes infiniment variées, a toujours joué un rôle capital dans la vie individuelle et sociale des hommes et qu'il faut fermer les yeux à l'évidence pour ne pas reconnaître en elle un des facteurs essentiels de la destinée humaine. Quand j'étudie les peuples de civilisation primitive, je constate que leur vie tout entière est dominée et déterminée par des conceptions et des pratiques religieuses; quand je passe à la cité antique, je constate que le lien de la cité, de la nation, comme jadis celui du clan ou de la tribu, est un lien religieux et que les rites religieux sont étroitement mêlés à tous les actes de

la vie privée et publique; quand je porte mes regards vers les grandes civilisations de l'Orient, je constate que ce qui les distingue respectivement, ce sont leurs religions et que l'histoire religieuse seule procure l'intelligence de leur histoire générale; quand je reviens vers ce coin privilégié du monde où nous vivons, vers l'Europe, je constate que c'est la lutte entre une religion nouvelle et les religions antérieures en laquelle s'achève la société antique, que plus tard c'est la religion qui se fait l'agent de la civilisation commençante auprès des barbares, que c'est le duel entre les deux grandes religions monothéistes qui domine l'histoire du moyen âge, qu'à la Renaissance l'effort de l'esprit nouveau aboutit à un grand drame religieux, que la vie tout entière de notre société occidentale a été pénétrée de religion pendant dix-sept siècles et que depuis deux siècles le grand, le vrai conflit qui se déroule à travers les vicissitudes de notre histoire contemporaine, c'est celui des institutions religieuses traditionnelles et de l'esprit moderne scientifique et démocratique, — et il se trouverait un seul homme réfléchi pour conclure de là que les phénomènes religieux ne sont qu'un ramassis de superstitions, d'erreurs ou d'absurdités et que la religion est une forme sans valeur de la vie humaine? Qu'on en pense ce que l'on voudra, en bien ou en mal, mais en vérité que l'on ne s'insurge pas contre le témoignage écrasant du passé tout entier de l'humanité en déclarant que ce n'est rien du tout et qu'il n'y a plus là un objet d'études digne de la science moderne!

Ce n'est donc pas en vertu d'un préjugé confessionnel quelconque ni par une sorte de tare héréditaire que je crois à la valeur de la religion dans la vie individuelle et dans la vie sociale; c'est à cause des études mêmes auxquelles je me consacre depuis que j'ai l'âge de raison. Bien loin de redouter que ces études paraissent vaines et sans objet pour n'importe quel esprit capable d'un peu de calme réflexion, je suis tout au contraire effrayé de leur complexité et de leur immensité. L'histoire des religions! c'est l'histoire de l'huma-

nité entière, l'histoire de l'âme humaine depuis ses origines, dans le travail incessant de ses aspirations les plus sacrées et de ses besoins les plus profonds, avec la variété infinie des institutions, des croyances et des pratiques par lesquelles, à travers le temps et l'espace, elle a cherché à leur donner satisfaction. Tâche vertigineuse et qui dépasse singulièrement les forces et les capacités d'un seul homme!

Remarquez, en effet, que le titre de cette chaire n'est pas : « Histoire de *la* religion », ni « Mythologie comparée », ni même « Histoire *comparée* des religions ». Il est aussi vaste que possible. On nous demande, non pas simplement de nous livrer à des considérations philosophiques sur l'évolution de la religion dans le monde, correspondant à ce que les Allemands appellent « Religionsphilosophie », — ni de nous borner à comparer les mythes des religions et à rechercher les lois de ces formations mythiques, — ni même uniquement de comparer entre elles les doctrines et les institutions des diverses religions pour en reconnaître la valeur relative, les analogies et les différences. Tout cela, nous avons le droit de le faire, puisque tout cela rentre par un côté quelconque dans l'histoire des religions. Mais cela n'épuise pas la tâche gigantesque à laquelle on nous convie. Car nous avons à faire tout d'abord de l'histoire, à retracer l'histoire *des* religions, de toutes les religions sous leurs multiples aspects. Notre mission est avant tout *historique*, avant d'être philosophique ou psychologique. Il pourrait y avoir à côté de cette chaire d'autres enseignements de *Philosophie de la religion* et de *Psychologie religieuse* sans faire à aucun titre double emploi avec celui-ci.

La généralité même de cette mission nous instruit de nos devoirs. Et il importe que nous nous expliquions nettement dès le début à cet égard, afin d'éviter des malentendus. Je disais, il y a un instant, que l'étude historique de toutes les religions est une tâche qui dépasse les forces d'un seul homme, fût-il le plus savant du monde. Oui, certes, infiniment. L'histoire est devenue aujourd'hui une science pré-

cise, science morale bien entendu qui n'a pas le privilège de pouvoir se livrer à l'expérimentation comme les sciences physiques et chimiques, mais qui repose cependant sur l'observation exacte des faits et en une certaine mesure sur l'expérience. Elle comporte la recherche et la collation de tous les documents qui se rapportent au sujet étudié, l'analyse minutieuse et précise de ces documents, que ce soient des objets matériels, des monuments, des inscriptions ou des textes littéraires. Ces témoignages doivent être étudiés par l'historien directement, dans leur langue originale, replacés autant que possible dans le milieu géographique, social et mental auquel ils ressortissent. Quiconque a fait des recherches historiques personnelles sait par expérience quel effort considérable de travail et quelle dépense de temps exige la moindre enquête historique, menée suivant la méthode critique et les procédés techniques de la science moderne.

Aussi la spécialisation du travail est-elle devenue de plus en plus nécessaire dans le champ des études historiques, comme dans tous les autres domaines de la science moderne et dans l'industrie elle-même. Plus une industrie se développe, plus elle se subdivise en spécialités. Non seulement il est impossible aujourd'hui à un seul homme d'étudier scientifiquement l'histoire de l'Extrême-Orient en même temps que l'histoire de notre moyen âge européen, parce qu'il faut pour ces deux ordres d'études historiques des préparations philologiques et des initiations érudites compliquées, absolument étrangères l'une à l'autre; mais dans les compartiments mêmes de l'histoire où le travail commencé depuis plus longtemps est déjà plus avancé, il devient de plus en plus indispensable de se spécialiser dans une case particulière. Ainsi, pour prendre un exemple sur un domaine qui m'est familier, je mets en fait qu'il est très difficile aujourd'hui à un historien ecclésiatique de faire des travaux originaux, de première main et conformes aux exigences de la science moderne, à la fois sur l'histoire des origines du christianisme, sur l'histoire de l'Église au moyen âge et sur l'histoire religieuse

des pays chrétiens modernes. A combien plus forte raison est il impossible au même travailleur d'étudier à la fois, d'une étude directe et personnelle, les religions de la Chine pour lesquelles il faut être un sinologue, celles de l'Égypte qui réclament un égyptologue et celles de l'Europe primitive qui réclament un celtisant ou un germanisant !

Est-ce à dire pour cela qu'il faille renoncer à s'occuper de l'histoire des religions? Je vous prie de croire que si telle était ma conviction, je n'aurais pas postulé l'honneur d'occuper cette chaire, malgré tout l'attrait que peut offrir l'admission dans la docte assemblée du Collège de France. La spécialisation toujours plus étroitement délimitée est assurément une des conditions de la production scientifique moderne, mais elle ne suffit pas à la science et tout particulièrement aux sciences morales. J'oserai même dire que, privée de tout contrepoids, elle aboutit sans doute à un enrichissement des connaissances, mais aussi à un appauvrissement de l'esprit humain. Vous avez peut-être connu tel de ces ouvriers d'industrie, qui, fort de son habileté consommée à accomplir telle ou telle opération technique, déclare volontiers que l'on pourrait très bien se passer des ingénieurs, parce que ceux-ci ne possèdent pas au même degré que lui le coup de main professionnel dans la partie dont il s'occupe. Faute de culture scientifique, ce spécialiste de l'industrie ne voit pas que si le perfectionnement dans l'exécution des pièces est nécessaire au progrès de la production, il ne se peut réaliser et il ne peut porter ses fruits qu'à la condition que des intelligences plus compréhensives coordonnent les divers éléments de la fabrication et la vivifient constamment par l'application des découvertes scientifiques ou industrielles, opérées ailleurs. En histoire, comme dans l'industrie, la spécialisation exclusive rétrécit singulièrement l'horizon et finit par fausser le sens de la réalité sous prétexte de la serrer de plus près. A côté des études minutieuses, directes et de première main, à côté des études *spécialisées*, il y a place pour d'autres travaux d'un caractère moins exclusive-

ment analytique, pour des études synthétiques, qui relient les unes aux autres les données fournies par les recherches spéciales et les éclairent les unes par les autres, qui les mettent en valeur et leur restituent leurs véritables proportions en leur assignant leur place dans un ensemble plus important. Pour faire la carte d'un pays il faut évidemment tout d'abord des relevés topographiques nombreux, précis, opérés par une quantité de travailleurs localisés en des points spéciaux. Mais chacun de ces relevés topographiques locaux ne prendra sa valeur réelle qu'à la condition d'être juxtaposé aux autres, et la simple juxtaposition de ces morceaux de carte ne suffira pas encore à donner l'intelligence du relief de ce pays, de la distribution des eaux, des variétés du sol et de toutes les conséquences que ces particularités locales entraînent pour la répartition des industries humaines dans ce pays. Il faudra pour cela que les relevés locaux soient non seulement juxtaposés, mais coordonnés et interprétés, c'est-à-dire qu'un travail de synthèse dégage de toutes ces analyses locales les enseignements qu'elles contiennent.

En histoire, de même, il faut superposer aux reconstitutions locales et strictement délimitées dans le temps, des coordinations de ces relevés historiques primaires, qui en dégagent la valeur et la signification, les rétablissent dans l'enchaînement des temps et dans la connexion des synchronismes d'où on les avait isolés afin de les mieux étudier. A l'histoire purement analytique, il faut joindre l'histoire synthétique, qui reconstruit avec les éléments de l'analyse, qui étudie ensuite les synthèses premières pour les grouper en synthèses plus générales. En termes plus simples, il ne suffit pas de voir la réalité de près pour la bien connaître, il faut encore la voir de haut pour la bien comprendre. Et c'est cela après tout qui nous importe le plus. Il est intéressant à coup sûr de savoir exactement ce qu'a été Ramsès II et ce qu'a été Socrate, en eux-mêmes et pour eux-mêmes ; mais il y a ensuite quelque chose qui nous importe plus encore, c'est de savoir ce qu'ils ont été pour l'humanité, quelle est

leur place et leur valeur dans l'évolution. Chaque être ne vaut réellement qu'en fonction de sa valeur humaine.

Renoncer à l'histoire générale et synthétique, sous prétexte que seule l'histoire analytique et spécialisée permet une connaissance sérieuse et scientifique du passé, ce n'est pas seulement à mon sens une erreur, dans la mesure où je viens de montrer que leur concours est nécessaire à l'intelligence de la réalité, c'est encore nous priver de ce qu'il y a de plus intéressant et de plus instructif dans l'enseignement historique. L'histoire du droit, l'histoire de l'art, l'histoire des idées morales, l'histoire de la philosophie disparaîtraient de ce chef au même titre que l'histoire des religions. Sans doute nous avons à nous mettre en garde contre un retour offensif de l'histoire fantaisiste, toute d'intuition et d'éloquence, quand elle n'était pas toute de routine et de paresse, dont notre enseignement supérieur a pâti durant une partie du XIXe siècle. Les recherches précises, spéciales, méthodiques, rigoureusement critiques, doivent rester la base même de nos études ; c'est là un fait acquis, l'évidence même pour quiconque a la moindre expérience du travail historique. Mais si, par réaction contre une erreur dont nous avons trop souffert, nous tombions dans l'extrême contraire, de ne plus considérer comme digne d'être objet d'enseignement que l'érudition toute pragmatique de la spécialisation à outrance, si nous perdions de vue que, dans l'intérêt même de l'histoire, il faut qu'elle soit une science de synthèse aussi bien que d'analyse, nous aboutirions suivant la forte expression du grand savant, de l'esprit universel que le Collège de France a eu la douleur de perdre récemment, à une véritable mutilation de notre enseignement supérieur.

*
* *

Il m'a paru indispensable, Mesdames et Messieurs, de justifier la raison d'être d'un enseignement de caractère

général comme celui-ci, parce que dans l'état actuel des esprits elle n'est pas généralement comprise. Je me suis senti d'autant plus à l'aise pour soutenir cette thèse ici, que l'Assemblée des professeurs du Collège de France l'a sanctionnée à une très grande majorité, en repoussant diverses propositions tendant à la suppression de l'histoire des religions sur ses programmes, pour lui substituer l'une ou l'autre des disciplines plus spécialisées qui n'y figurent pas encore.

Cette explication préalable était nécessaire aussi pour me permettre de justifier devant vous la manière dont je comprends l'enseignement auquel je suis appelé. Je n'aurai pas la prétention d'étudier ici avec l'autorité du spécialiste, c'est-à-dire de première main et par une analyse directe et personnelle des documents, chacune des nombreuses religions de l'humanité, pour la simple et bonne raison que c'est impossible à un seul et même professeur. Et quand même ce serait possible, ce serait inutile, puisque la plupart de ces religions sont étudiées, justement dans leurs spécialité, au Collège de France même par des maîtres éminents dont je me sens infiniment honoré de devenir le collègue : la religion égyptienne, par exemple, dans le cours de *Philologie et d'archéologie égyptiennes*, la religion d'Israël dans le cours de *Langue et littérature hébraïque*, la religion chinoise dans le cours de *Langue et littérature chinoise*, etc.

Je n'entends pas davantage me borner à exposer ici l'histoire de ces religions ou de ces périodes de l'histoire religieuse, sur lesquelles j'ai fait des recherches personnelles et qui constituent à un titre quelconque ma spécialité dans le vaste domaine de l'histoire des religions. Je ne veux même pas me cantonner dans une province de cette histoire, comme on est trop souvent disposé à le faire parmi mes confrères, par exemple dans la *mythologie comparée*, comme si l'histoire des religions tenait tout entière dans l'étude comparée des mythes et des mythologies, alors que les mythes ne sont qu'un des éléments de la vie religieuse de l'humanité, le plus

pittoresque peut-être, mais assurément pas le plus important ni même toujours le plus spécifiquement religieux ; — ou encore dans les religions des peuples non civilisés, comme si l'étude des formes simples et relativement primitives de l'évolution religieuse pouvait nous dispenser de rechercher dans les formes supérieures, plus complexes sans doute, mais aussi singulièrement plus riches et plus accomplies, les enseignements qu'elles fournissent sur le sens, la portée et la valeur de cette évolution dans les phases ultérieures de son développement.

Mon ambition et — si j'ai bien compris la nature propre de ce cours d'Histoire des religions — mon devoir, c'est d'utiliser les travaux accomplis dans chacun des cantons particuliers de l'histoire religieuse : religions sémitiques, religions de l'Égypte, religions de la Chine, de l'Inde, de l'Europe primitive etc., comme autant de documents, autant de matériaux pouvant servir à la construction d'une histoire plus vaste, où ces différentes religions soient rétablies les unes à l'égard des autres dans leurs relations historiques, s'il y en a eu, ou placées en regard les unes des autres, de manière à faire ressortir leurs influences respectives dans les milieux divers où elles ont agi. Ces matériaux, je serai le plus souvent obligé de les prendre tels qu'ils me seront fournis par les maîtres qui les auront extraits et façonnés. Ce ne sera cependant pas à l'aveuglette, sans aucun contrôle. La véritable méthode historique, en effet, la méthode dite critique est la même partout. Quand on l'a pratiquée soi-même en une partie quelconque de l'histoire, on acquiert par cette pratique même une certaine aptitude à discerner si elle a été bien dûment appliquée ailleurs. Qu'il surgisse, par exemple, telle affaire juridique particulièrement obscure et embrouillée ; il n'est pas nécessaire d'être soi-même jurisconsulte ou avocat de profession pour être capable de reconnaître qu'il y a eu des erreurs de fait ou d'appréciation dans l'enquête ou dans l'instruction. L'habitude de la critique historique permettra à des érudits, à des historiens, à des philologues, dont les

études personnelles portent sur de tout autres questions, de discerner la mauvaise qualité des pièces de l'instruction, plus rapidement et plus sûrement que les professionnels du palais.

Cette pratique de la méthode historique critique, j'ajouterais volontiers qu'il n'y a pas de meilleure école pour l'acquérir que l'étude des origines du christianisme, à laquelle je me suis attaché plus particulièrement dans mes travaux personnels. Nulle part ailleurs, en effet, il n'y a de documents qui aient été davantages scrutés et fouillés dans tous les sens depuis plus de cent ans, par des générations d'érudits et d'historiens, passionnément attachés à cette enquête et obligés à d'autant plus de rigueur dans leurs travaux qu'ils étaient continuellement surveillés par des érudits, non moins fortement préparés, mais préoccupés en même temps de sauvegarder des interprétations traditionnelles ou des intérêts confessionnels. La critique des plus anciens documents littéraires chrétiens a engendré la critique historique et, aujourd'hui encore, elle en est une des formes les plus actives et les plus répandues.

Nous ne sommes donc pas livrés sans garantie aucune à la bonne foi de ceux que je me permettrai d'appeler, sans aucune intention désobligeante, les fournisseurs de l'histoire générale des religions. Nous les contrôlerons dans la mesure de nos forces ; nous bénéficierons surtout du contrôle qu'ils exercent eux-mêmes les uns sur les autres. Car à une époque comme la nôtre, où l'histoire jouit de toutes les faveurs du monde savant, nous ne sommes plus réduits à accueillir comme parole d'évangile les assertions d'un spécialiste unique en n'importe quel sujet ; ils sont chaque jour plus nombreux et, sans vouloir médire du caractère des érudits, nous pouvons bien reconnaître discrètement qu'ils ne sont pas d'une indulgence à toute épreuve à l'égard des confrères qui ont commis quelque bévue ou qui ne jugent pas les choses comme eux.

Enfin, Mesdames et Messieurs, nous n'avons pas non plus la prétention de faire ici œuvre définitive ni infaillible. Nous

ne ferons pas ici d'histoire dogmatique ou doctrinaire. Les constructions de l'histoire synthétique sont relatives, toujours révisibles, à mesure que surgissent des documents nouveaux ou que les anciens sont plus complètement compris. Nous vous proposerons ce qui nous paraît être la vérité historique, mais en vous invitant sans cesse à la contrôler vous-mêmes. Car il n'y a de vérité pour chacun de nous que celle qu'il a conquise lui-même et qu'il peut se justifier à lui-même.

*
* *

Sous le bénéfice de ces observations, que je vous devais pour vous renseigner sur la manière dont je comprends ma tâche et sur les conditions dans lesquelles je me propose de l'accomplir, j'ai l'intention de consacrer les quelques leçons de ce semestre d'été à étudier rapidement avec vous les phases successives de l'Histoire des religions jusqu'à nos jours, à passer en revue les principales écoles qui se sont succédé dans cette science encore jeune, mais qui a déjà été victime à plusieurs reprises de l'esprit de système, de la part des théoriciens de la révélation surnaturelle aussi bien que des partisans de la religion naturelle, des métaphysiciens et des romantiques, des symbolistes et des évhéméristes, des philologues et des anthropologistes. Nous verrons ce qu'elle doit à chacune de ces écoles, la part de vérité qu'il y a en chacune d'elles, et nous y apprendrons surtout à n'être d'aucune école fermée et systématique, à nous défier de ces gens qui prétendent ouvrir toutes les portes avec une seule clef, parce qu'ils forcent les serrures partout où leur clef ne fonctionne pas. Nous y apprendrons à être simplement et uniquement historiens, prêts à appliquer tous les systèmes là où ils sont applicables, mais à n'en imposer aucun, sachant bien que la réalité vivante est infiniment plus variée que tous nos systèmes.

Puis, après cette seconde introduction, plus vaste que la

simple leçon d'aujourd'hui, nous aborderons l'automne prochain ce que j'appellerai l'étude des *affluents religieux du monde antique*, c'est-à-dire l'analyse et la synthèse de tous les facteurs religieux qui, dans l'antiquité, ont abouti dans l'Empire romain à la constitution de la mentalité religieuse et du corps de doctrines et d'institutions, sur lesquelles notre monde occidental a vécu jusqu'à l'avènement de la science dans les temps modernes. Religions sémitiques primitives, religion de l'Égypte, religion assyro-chaldéenne, religion d'Israël, Judaïsme, Mazdéisme, religions grecques, philosophie religieuse grecque, Christianisme évangélique, religions syriennes et phrygiennes, gnosticisme évolutionniste ou dualiste, tous ces éléments ont concouru, en des mesures diverses, mais tous à un degré quelconque, à la constitution du syncrétisme religieux de l'Empire romain et par contrecoup à la constitution de la religion chrétienne telle qu'elle s'est élaborée dans l'Empire romain. Quels sont ces éléments, en quelle mesure et à quels moments et de quelle manière ont-ils agi les uns sur les autres et finalement contribué à la résultante que l'histoire nous fait connaître? Voilà le vaste programme que j'aurais l'ambition de remplir avec vous, si vous me demeurez fidèles, au cours des années suivantes. Ce n'est rien moins qu'une histoire synthétique des religions du monde antique, considérée comme la préparation historique de ce qui deviendra la base du développement religieux dans la civilisation du moyen âge et des temps modernes. Je sens tout ce qu'une pareille entreprise peut avoir de présomptueux, mais je suis très convaincu que c'est actuellement une œuvre nécessaire et que l'état des connaissances acquises sur les religions du monde antique la rend possible. Car s'il y a une vérité qui se dégage bien nettement aujourd'hui de l'étude critique des antiquités chrétiennes, c'est bien celle-ci que le Christianisme historique, j'entends non pas le Christianisme des évangiles synoptiques ou de Jésus de Galilée, mais le Christianisme tel qu'il s'est constitué dans les quatre premiers siècles de son existence, n'a pas seule-

ment ses origines dans le Judaïsme, mais non moins dans l'hellénisme et dans les religions orientales qui ont agi sur lui, soit directement, soit par l'intermédiaire du Judaïsme. A la lumière nouvelle de l'histoire des religions, l'histoire des origines et de la formation du Christianisme c'est l'histoire religieuse du monde antique tout entier, tel qu'elle s'est déroulée autour du bassin oriental de la Méditerranée, de Ninive à Rome, de Babylone à Thèbes, de Jérusalem à Athènes, des hauts plateaux de la Phrygie à Alexandrie.

Dans cette vaste exposition historique je m'attacherai à mettre en lumière ce qui est spécifiquement religieux. Et par là je n'entends pas seulement que je me bornerai à l'histoire religieuse des divers foyers de civilisation que je viens d'énumérer, en laissant de côté ce qui dans l'histoire du monde antique n'a pas de valeur pour l'intelligence de ses religions diverses. Cela va de soi. Ce que j'ai l'ambition de faire — tout en ne me dissimulant pas, combien il est le plus souvent délicat de prétendre à évoquer la vie de dessous les décombres du passé — c'est de pénétrer jusqu'aux sentiments et aux émotions qui ont engendré les multiples manifestations de la religion chez les populations dont il s'agit et jusqu'aux expériences intimes qui en ont fait la valeur pour elles.

Rites et mythes, doctrines et institutions, croyances et pratiques, autant d'expressions différentes dans lesquelles se traduit la religion et à travers lesquelles seules nous pouvons arriver à la connaître. Mais, quelle que soit leur importance, l'historien n'a pas achevé sa tâche, quand à l'aide des témoignages conservés il a reconstitué leur teneur exacte. Il lui manque encore quelque chose, et ce quelque chose, c'est justement cela même qui a fait que les rites ont été pratiqués, souvent à grands frais et au prix de lourds sacrifices, avec une dévotion inusitée pour d'autres coutumes, que les mythes ont été non pas simplement des fables sollicitant l'imagination, mais des conceptions chères à l'âme et revêtues d'un caractère sacré, que les doctrines sont devenues l'objet d'une adhésion fervente à un tout autre titre que n'importe quel

enseignement philosophique, que les institutions sont devenues à tel point précieuses pour leurs adhérents qu'ils les ont entourées de toute leur vénération et d'une consécration à toute épreuve; ce quelque chose, c'est, Mesdames et Messieurs, ce qui est spécifiquement religieux en eux.

Voilà ce qu'à mon sens on oublie trop souvent quand on fait de l'histoire des religions. On étudie les phénomènes religieux du dehors, comme un peintre qui reproduirait le corps humain, mais qui ne peut rendre la sensibilité nerveuse ni la puissance motrice dont ce corps est animé et qui, après tout, en constituent la valeur, — ou bien encore comme un anatomiste qui dissèque un cadavre, mais qui ne semblerait pas se douter que dans ce corps mort il y a eu un cœur dont les battements assuraient la vie. Cette étude du dehors est nécessaire assurément. Elle n'est pas suffisante à elle seule. C'est dans l'âme humaine qu'il faut chercher l'explication dernière et véritable des phénomènes religieux, dans l'imagination, dans le cœur, dans la raison, dans la conscience, dans les instincts et dans les passions. Il y a dans l'homme un instinct religieux, des besoins religieux, des aspirations religieuses et dans la mesure où les produits de son imagination, les créations de son esprit, les appels de sa conscience, les données de son jugement répondent à cet instinct, à ces besoins et à ces aspirations d'une nature spéciale, dans la même mesure les mythes, les doctrines, les rites, les pratiques et les institutions acquièrent une valeur religieuse.

Ces rites, ces doctrines, ces institutions, ont été partout et toujours conditionnés par l'état général de la civilisation où ils ont pris naissance. Ils correspondent, lorsqu'ils se forment, à l'état des connaissances, à l'état des mœurs et aux conditions sociales du milieu qui les produit : les mythes des amours ou des métamorphoses de Zeus ne se formeront pas dans l'entourage de Socrate ou de Périclès et la religion, toute d'intellectualisme moral, de Kant ou le spiritualisme religieux de Channing et de Théodore Parker ne se constituent pas chez des non-civilisés. Mais combien n'y a-t-il pas,

à chaque époque, d'usages, de doctrines, de groupements sociaux qui se forment de la même manière que les rites, les croyances et les institutions de la religion et qui n'acquièrent à aucun titre de valeur religieuse ! Pour qu'ils acquièrent cette valeur il faut qu'il s'y ajoute l'élément proprement religieux, c'est-à-dire il faut qu'ils donnent satisfaction aux besoins religieux de la nature humaine. Alors ils prennent un caractère sacré ; ils jouissent d'un pouvoir et d'une autorité qui leur assure une durée bien supérieure à celle des autres usages, idées ou groupements sociaux. La civilisation pourra progresser autour d'eux, s'élever à un niveau bien supérieur à celui qui correspond à leur naissance ; par leur puissance religieuse ils survivront, alors même qu'ils ne correspondent plus à l'état nouveau des connaissances, des mœurs et des conditions sociales. Cependant ils ne sont pas éternels. Il arrive un moment de l'évolution où d'autres pratiques, d'autres doctrines, d'autres institutions, plus adéquates à la civilisation plus avancée, réussissent à donner aux mêmes besoins religieux de l'âme humaine des satisfactions supérieures. Dès lors seulement celles-ci prennent à leur tour un caractère sacré et alors seulement elles parviennent à se substituer aux formes traditionnelles de la religion.

Les rites, les doctrines, les institutions religieuses, quoique plus durables que les autres, ne sont donc eux aussi que des expressions changeantes, locales et temporaires, de la religion. Et ce qu'il s'agit pour l'historien des religions de découvrir, c'est comment et pourquoi ces expressions correspondent ou cessent de correspondre aux besoins religieux de la nature humaine dans les phases successives de son évolution. Ce n'est pas seulement à cause de leur valeur intrinsèque, puisque nous voyons aux époques les plus diverses des croyances condamnées par la raison et des institutions ou des pratiques devenues étrangères à la conscience du temps, conserver leur vitalité religieuse. C'est encore et surtout à cause de leur valeur proprement religieuse, parce

qu'elles paraissent, malgré tout, pouvoir seules assurer des satisfactions religieuses, en répondant à ce besoin de relations vivantes avec les puissances ou avec la puissance dont l'homme sent plus ou moins obscurément l'action dans l'univers. L'univers est vivant : voilà ce que l'homme a senti instinctivement, ou d'une façon plus rationnelle, à toutes les phases de son développement, depuis le primitif pour lequel le monde est limité au rayon de sa vue jusqu'à l'homme moderne auquel l'astromonie a ouvert l'infini du télescope et la biologie l'infini du microscope. Il y a, il doit y avoir des rapports, des relations entre l'homme et les puissances vivantes qui agissent dans cet univers, voilà ce que l'homme a cru instinctivement, avant même toute réflexion, et voilà ce qui l'a fait tantôt trembler de crainte, tantôt frémir de joie, tantôt maudire et tantôt adorer, tantôt s'élancer avec impétuosité vers les puissances surhumaines qu'il a cru reconnaître, tantôt se recueillir dans la contemplation muette du mystère. Voilà ce qui l'a poussé sans cesse à chercher auprès des puissances de vie ou de la puissance de vie, suivant son degré de réflexion philosophique, des garanties, des appuis ou des secours pour sa propre vie, par des moyens infiniment variés, suivant des conceptions infiniment diverses, mais en dernière analyse toujours pour se procurer un supplément de vie physique ou morale.

Dans toutes nos études nous aurons donc à nous demander sans cesse : non pas seulement, quels ont été les rites? quelles ont été les doctrines? quelles ont été les institutions? mais également : en quoi ces rites, ces doctrines, ces institutions ont-ils apporté au besoin religieux de l'homme une satisfaction qui en fût pour lui la justifcation? En d'autres termes : quelle en a été la valeur religieuse? non pas pour nous, bien entendu, d'après notre propre jugement — gardons-nous bien de retomber dans l'erreur du XVIII^e^ siècle de prétendre tout ramener à notre raison et à notre jugement, qui sont évidemment déterminés par les conditions dans lesquelles nous vivons — mais pour ceux qui les ont acceptés

et pratiqués, parce que de leur temps, dans leur milieu, dans les conditions où ils vivaient, ils y ont trouvé la satisfaction dont ils avaient besoin.

C'est là une tâche délicate sans doute, puisqu'il faut, pour l'accomplir, se remettre soi-même au point de vue des hommes du passé, s'introduire en quelque sorte dans leur personnalité, *sich hineinleben* comme disent les Allemands, non seulement pour les comprendre d'une façon intellectuelle, mais encore pour arriver à revivre avec eux les expériences intimes, les sentiments, les émotions qu'ils ont éprouvés. L'histoire de la vie religieuse et morale de l'humanité est à ce prix. Elle exige une certaine dose de cette divination réclamée déjà chez l'historien par l'illustre maître qui a administré pendant de longues années ce Collège de France, qui a révélé à notre pays le puissant intérêt de l'histoire des religions et dont l'esprit plane encore sur nos études. Elle exige surtout une grande dose de sympathie pour le drame religieux qui se déroule tout le long des annales de l'humanité, puisqu'en pareille matière nous ne pouvons vraiment comprendre que ce que nous sommes capables d'éprouver nous-mêmes.

Oui, Mesdames et Messieurs, tout comprendre dans la vie religieuse de l'humanité, voilà le but à atteindre, sous cette réserve, bien entendu, que comprendre ce n'est pas par cela même approuver. Je puis arriver à comprendre parfaitement les mobiles qui ont déterminé un misérable à commettre un assassinat : cela ne comporte pas une approbation, mais simplement une explication de son acte. Nous n'avons pas à nous ériger ici en tribunal d'arbitrage entre les diverses religions du passé, encore bien moins entre les religions du présent, leurs amis et leurs adversaires. C'est là matière à jugements individuels, qui ne sont plus du ressort de l'histoire, et que chacun de mes auditeurs pourra formuler pour son usage particulier. Comme historien, nous avons pour devoir, non seulement de constater, mais de comprendre et de faire comprendre. Comprendre tous les

sentiments, toutes les émotions, toutes les terreurs et toutes les joies, toutes les révoltes et toutes les résignations, dont les différentes religions du passé nous offrent l'incessant spectacle, tel est l'idéal dont je voudrais m'inspirer. Tout comprendre, même les horreurs, les superstitions les plus abjectes à nos yeux, les atrocités qui nous révoltent, comprendre comment et pourquoi les hommes du passé, vivant dans un autre milieu que nous, ont pu y trouver de tragiques satisfactions! Comprendre le serviteur de Melkarth qui jetait son enfant dans le sein embrasé de son dieu aussi bien que la prière de Cléanthe, les litanies indigestes du rituel de la Rome antique aussi bien que les explosions morales d'un Amos et d'un Osée, la mélancolie résignée de Marc Aurèle aussi bien que la confiance ineffablement joyeuse de Jésus de Nazareth au Père céleste, la soif de délivrance du Bouddha aussi bien que la radieuse figure de Phoebus Apollon, les horreurs de l'Inquisition aussi bien que la douce piété de l'*Imitation de Jésus-Christ*, — voilà à quoi je tendrai de toutes les énergies dont je suis capable, m'efforçant ainsi de ne pas être trop indigne de celui qui m'a laissé son œuvre à continuer.

JEAN RÉVILLE.

---

*Note de M. NICOLAS*

# SUR LA VOLONTÉ PRIMITIVE

ET

## L'ESSENCE DIVINE D'APRÈS LE BÂB

---

Nos lecteurs n'ont pas oublié le compte-rendu que notre collaborateur M. Clément Huart a consacré dans le nº 3 du tome LIII de la Revue au livre de M. Nicolas : *Seyyed-Ali-Mohammed dit le Bâb*. M. Nicolas nous a adressé une note où il discute quelques-uns des termes de ce compte-rendu. Nous regrettons que le manque de place nous empêche de publier *in extenso* cette intéressante réponse ; du moins nous faisons-nous un devoir d'en donner ici la substance et d'en transcrire les passages qui nous paraissent le plus nécessaires à l'intelligence de la discussion. Est-il besoin de dire que nous nous abstenons formellement de prendre parti dans cette controverse d'ailleurs parfaitement courtoise et que notre rôle se borne à enregistrer des arguments et des documents ?

M. Huart paraissait croire à une certaine confusion de la part de M. Nicolas entre l'incarnation telle que l'entendent les chrétiens (en arabe *tadjsim* et celle qu'admettent les chiites outrés (en arabe *houloul*). M. Nicolas se défend de toute confusion de ce genre : il n'ignore point que Sylvestre de Sacy (*Exposé de la religion des Druzes*, p. XIX), traduit *tadjsim* par anthropomorphisme et explique *houloul* (p. XVI du même ouvrage) par personnification divine ou union de la divinité à un être créé dans lequel elle établit sa résidence.

Mais M. Huart semble croire que « le Bâb admet bien la descente (*houloul*) de Dieu dans sa personne à lui, Bâb — qu'il accepta « d'être le reflet de *l'essence* divine, idée qui n'est séparée du *houloul* des chiites outrés que par une nuance imperceptible ».

Nuance imperceptible non pas, répond M. Nicolas, mais différence

essentielle. *Huloul* ne saurait en aucun cas se traduire par reflet et le Bâb n'est que le miroir où se reflète la divinité. « Mais si un miroir dit : « En moi est le soleil ! » le soleil sait bien qu'il ne s'agit là que de son reflet » (Béyân persan. Préface). Ce miroir reflète passivement ; lorsque le soleil ne s'y reflète point, il n'est rien de plus qu'un miroir ordinaire. Certes le miroir « racontera » le soleil de façon si précise et si exacte qu'il nous semblera que l'image reflétée et le soleil ne font qu'un ; mais brisons le miroir, et le soleil n'en subira nulle atteinte.

D'autre part, est-ce *l'essence* de Dieu que réfléchit le Bâb-miroir, et peut-on voir en lui une incarnation de la Divinité ? Double erreur, dit M. Nicolas, si l'on répond par une double affirmation ; l'Essence de Dieu ne peut avoir aucun rapport avec la créature, elle est plus inaccessible que l'inaccessibilité elle-même. « L'Essence n'est connue que par l'Essence », dit le Bâb (2e Khotbè des Sahifé, VI). « Le monde de la création ignore son être, et celui des contingences ignore son existence. Celui qui dit « Lui est Lui » le perd, en vérité, car nul autre que Lui ne peut le trouver. Il n'y a pas pour Dieu d'autre attribut que son essence, il n'y a pas d'autre nom que sa splendeur. Celui qui l'unifie en vérité le renie, car aucune chose ne le connaît, aucune chose ne le comprend. Les noms ne peuvent atteindre le monde de l'Ema (le monde de l'Invisibilité) à cause de son invisibilité ; les attributs qui sont tous dans ce monde d'analogies ne peuvent parvenir jusqu'à Lui, à cause de son inaccessibilité. » « C'est Lui, celui qui trouve et qui ne peut être trouvé ; il n'y a pas de nom pour Lui, pas de qualificatif, pas de louanges, pas de règles ». « En vérité, le monde de l'Être a été créé par sa volonté sans que le feu de son Essence se soit approché de cette création ». « Personne n'a la puissance de connaître son Essence, non, aucune de ses créatures, car son Essence est l'Essence, et la créature n'est autre chose qu'un attribut ». « L'intelligence, dit le Bâb (Sourate Tauhid) témoigne que l'Essence Éternelle n'a rien qui soit avec elle dans son rang d'Essence. Les attributs qui lui appartiennent sont son essence même. Ces attributs ne sont pas hors de l'essence, car s'ils étaient au dehors il faudrait que Dieu fût composé de deux parties, il faudrait qu'il y eût quelque chose d'égal à l'Essence ; il deviendrait nécessaire que l'Essence fût modifiable ; l'existence de deux choses incompatibles deviendrait nécessaire et tout cela est impossible, parce que l'existence éternelle est elle-même et non pas autre, et l'existence des créatures est une création sans intermédiaire. Il n'y a donc aucune échappatoire pour celui qui pré-

tend que cette parole est vraie, à moins de mentir au sujet de l'essence. Il faudrait croire à l'éternité des multiplicités dans l'essence ; il serait nécessaire que l'Essence descendit jusqu'au rang de la poussière, et ceci est de toute impossibilité, car l'essence de Dieu est toujours immuable dans la sublimité de son rang.

D'où le reproche que fait le Bâb aux chrétiens : « Ils ont cherché à comparer Dieu à un tiers : ils ont pris la forme de la Croix, de la Trinité, et ils ont cru à l'incarnation du signe de la Divinité dans une chose limitée, et c'est pourquoi ils ont accusé Dieu de mensonge. Ils ont été polythéistes, car ils ont dit : « Le Messie est fils de Dieu ! » et « le Messie fils de Marie n'est qu'un apôtre : d'autres apôtres l'ont précédé (Qoran, V, 49) et après lui est venu Mohammed, le sceau des prophètes, qui n'était autre que le Prophète et le premier des esclaves de Dieu. Dieu est au-dessus de ce que les savants philosophes ont dit de Lui en affirmant : « Il y a un rapport entre Dieu et la Créature ».

Mais que réfléchit donc le Miroir, le Bâb, puisqu'il ne réfléchit pas l'Essence divine? c'est la *Volonté Primitive*, la première création de Dieu, créée *ex nihilo* et qui crée elle-même la création. — Dans sa vérité première, cette Volonté Primitive est l'être même de Dieu — et dans sa Vérité seconde elle est créature. Elle agit en ce monde, elle en est la cause immédiate, elle répand la connaissance de Dieu par l'intermédiaire des Prophètes qu'elle suscite et dans lesquels elle se réfléchit. C'est inconsciemment d'abord, puis consciemment que ces prophètes, par la seule simplicité de leur cœur, arrivent à être le miroir de cette Volonté Primitive. L'Essence de Dieu étant inaccessible, nous en serions réduits à ignorer Dieu : la route de la recherche et de la connaissance nous serait fermée, bien que Dieu n'ait créé que pour être aimé par la créature ; mais nous pouvons l'aimer dans la Volonté Primitive dont la Vérité première le reflète, le représente, et dont la Vérité seconde est accessible à notre entendement. Le Qoran nous promet (XIII, 2) qu'un jour nous serons en présence de notre Seigneur : nous nous trouverons en présence de notre Seigneur lorsque nous verrons la Volonté Primitive reflétée dans le cœur du Prophète (Beyân persan, Unité III, porte 7). C'est dans ce sens que le Bâb dit, dans la sourate révélée à Makou : « Il a donc tout d'abord été prouvé que la connaissance de l'Essence Éternelle était et reste inaccessible, que la connaissance possible en ce monde de contingences et la connaissance de celui qui est le *spectacle de l'Essence* c'est-à-dire de celui qui est le miroir dans lequel se réfléchit la Primitive Volonté.

Ainsi, le Bâb est tout uniment un homme, le plus débile et le plus faible qui se puisse concevoir; orphelin presque dès sa naissance et qui s'occupe, pour vivre, des soins de son commerce. Mais son cœur se purifiant de plus en plus, il devient l'élu, le *miroir* qui « raconte » le soleil de la Primitive Volonté et qui se confond avec elle au point que dans ce rang on ne peut le différencier : c'est alors que la Primitive Volonté parlant par sa bouche parle au nom de Dieu, c'est alors que tout ce qu'il dit est dit par Dieu.

La doctrine, d'ailleurs, ne s'arrête pas là : cette Volonté primitive, représentant ce qui peut en ce monde être représenté de l'Essence de Dieu, se reflète dans le cœur-miroir du Bâb qui, à son tour, projette ce reflet dans les cœurs de dix-huit personnages qui sont les lettres de la vie (Heij = 18) formant ainsi avec le Bâb le premier groupe des Lettres de l'Unité (Vâhéd = 19). Chacune des lettres de l'Unité réfléchit elle aussi ce reflet de la Volonté Primitive dans dix-neuf autres miroirs; d'autres reflets dans d'autres miroirs et ainsi, formant la hiérarchie presque sans fin, des lettres de la vie, des *chouhéda*, des *adella*, des *méraya*, etc., dans le nombre de toutes choses.

Le monde entier est donc un composé de miroirs recevant, plus ou moins nettement, et projetant le reflet de la Divinité. Les miroirs placés d'aplomb sont les croyants, ceux qui, placés de travers, ne reflètent pas ce soleil ou le reflètent de travers sont les non-croyants.

« Il n'y a pas, dit M. Nicolas en concluant, place dans toute cette théorie pour l'incarnation, pas plus que pour le soufisme. M. Huart eût dû rapprocher la traduction Gobineau du texte arabe que j'offrais dans mon ouvrage à qui voulait bien en faire la demande. Il aurait vu alors qu'il avait été trompé dans sa croyance au soufisme du Bâb par une erreur de traduction de M. de Gobineau. Notre ancien ministre traduit, en effet, la première phrase du Beyân arabe par ces mots : « Il n'y a pas de Dieu sinon nous, et, en vérité, il n'y a rien en dehors de moi qui soit ma création », traduction qu'il annote ainsi : « en effet la création c'est encore Dieu lui-même ». Certes c'est là du soufisme et de la meilleure qualité, mais le Bâb n'a jamais prononcé ces paroles et il dit tout le contraire : *Ma douni khalqi — ce qui est autre que moi est ma création*.

« Il en est de même pour l'affirmation de M. Huart que j'ai rencontrée dans une plaquette qu'il a publiée sur la religion du Bâb. Il y dit en effet que le Bâb autorise l'usure. Cette affirmation doit être tirée de la note 2, page 500, de l'ouvrage de M. de Gobineau. Il n'y avait cependant

qu'à rapprocher cette note du paragraphe qu'elle commentait pour voir que le Bâb, au contraire, y autorise simplement le négociant à faire entrer dans ses comptes l'intérêt de la valeur des marchandises vendues à terme.

« Donc presque chacune des affirmations de M. de Gobineau est une erreur, et cependant cet auteur est encore préférable à Kazem-Bég. Il peut sembler que dans ces conditions les appeler des initiateurs est un peu exagéré.

« Ne semble-t-il pas, d'ailleurs, qu'à les appeler des initiateurs, au moins eût-on dû conserver ce qu'ils peuvent par hasard avoir de bon? M. de Gobineau, à la page 507 de son livre, note 2, dit que le mot *mustegas* vaut, suivant les calculs de l'adjed 2001. Il a pour cette fois absolument raison. Pourquoi, dès lors, dire que ce mot signifie 660 ou 690? Et quand on pense qu'il a été le champ de bataille sur lequel se sont battus les Béhahis et les Ezélis! »

---

# REVUE DES LIVRES

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

F. Græbner. — **Wanderung und Entwickelung sozialer Systeme in Australien**. Extrait (22 pages) de *Globus*, t. XC, 1906.

N. W. Thomas. — **Kinship and Marriage in Australia**. T. I de *The Cambridge Archæological and Ethnological Series*. — Cambridge, University Press, 1906, in-8, 163 pages, 3 cartes. Prix : 6 sh.

La publication des deux volumes de Spencer et Gillen et du volume de M. Howitt sur les indigènes de l'Australie a attiré de nouveau sur ces demi-civilisés l'attention des théoriciens d'Europe de telle manière qu'il est presque difficile de se tenir au courant de leurs travaux. A ceux de MM. Tylor, Frazer, Lang, Sidney Hartland, Durkheim, Mauss, viennent de s'ajouter ceux de MM. Græbner et Northcote W. Thomas sur les systèmes de parenté et matrimoniaux des Australiens.

Une remarque analogue à celle, acceptée par M. Sidney Hartland dans son intéressante adresse présidentielle à la section anthropologique de l'Association Britannique pour l'avancement des sciences (session de 1906, York), que m'avait suggérée la lecture des monographies descriptives de MM. Hollis et Merker sur les Masaï, doit être formulée ici à propos des monographies théoriques de MM. Græbner et Thomas. J'entends que le savant allemand énumère avec soin tous les détails et n'avance que pas à pas sans faire grâce au lecteur d'aucune de ses étapes ; au lieu que le savant anglais, tout aussi précis, indique seulement les résultats de ses recherches minutieuses, les combine suivant un plan harmonique et les expose comme soutiens de vues généralisatrices. Il va sans dire que dans les deux cas les références exactes sont données.

L'enquête de M. Græbner l'a conduit à regarder comme un non-sens la théorie qui dérive le « système local » du système des deux classes patriarcales (*vaterrechtlich*) et celui-ci du système des deux classes ma-

triarcales (*mutterrechtlich*) en passant par le système des quatre classes. Il pense au contraire que les institutions du début sont d'une part le système des deux classes matriarcales et de l'autre le système local patriarcal. Celui-ci serait antérieur ; et le premier système, qui se rencontre dans la partie médiane du continent, aurait été apporté postérieurement par des tribus migratrices ayant pénétré comme un coin dans le domaine des premiers occupants. Le contact de deux civilisations — car à chaque système correspond un type culturel propre — et de deux institutions différentes a produit toute une série de types intermédiaires et conduit à une véritable confusion de formes matrimoniales.

Telle est la conclusion générale (p. 241) de M. Græbner. Il n'y est pas question de l'origine du système des quatre classes. Je suppose que M. Græbner le regarde comme l'une des formes dues au contact dont il a été parlé. Cependant p. 181, à propos des tribus du Queensland, il dit qu'on doit rejeter la théorie qui dérive les systèmes actuels à quatre classes des systèmes actuels à deux classes, et qu'il faut au contraire leur reconnaître à tous deux une origine indépendante, suivie de fusions de différentes formes au cours des temps. Cette opinion sur un point spécial peut, je crois, être admise.

Par contre la conclusion générale de M. Græbner formulée plus haut souffre d'un grave défaut terminologique, contre lequel je me suis élevé déjà, dans mes *Mythes et Légendes d'Australie*, chap. II, à propos d'une des publications antérieures (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1905) du même auteur. Il parle en effet de classes matriarcales et patriarcales, alors que c'est de la filiation seule qu'il s'agit ; il faudrait masculine et utérine ; même paternelle et maternelle seraient des termes faux.

Il y a lieu en effet de distinguer chez les demi-civilisés entre la parenté naturelle et la parenté sociale. C'est avec raison que M. Thomas insiste sur ce point (cf. pp. 14-15, 23). Ayant noté qu'aux degrés inférieurs de la civilisation les hommes se groupent en associations fondées, non pas comme chez nous sur le choix (sauf pour la famille) mais sur la naissance, il remarque que les formes du mariage dépendent de deux facteurs : la *consanguinité* et la *parenté*. La consanguinité est d'ordre naturel et dépend de la naissance ; la parenté est d'ordre social et dépend des lois et coutumes. Dans nos civilisations, ces deux aspects coïncident ; chez les Australiens, c'est souvent la parenté sociale qui importe davantage et qui détermine la consanguinité acceptée.

La fraternisation et l'adoption sont des cas bien connus de création d'une parenté (sociale) par exécution de rites déterminant une consa-

guinité. L'existence si répandue de ces deux institutions me semble être un argument en faveur de ma théorie, rejetée par M. Thomas, par M. Lang, etc., que les idées erronées sur la procréation ont été le point de départ de certaines formes d'organisation sociale. Les institutions, quelque baroques parfois qu'elles puissent sembler à première vue, ont une raison d'être, c'est-à-dire un point de départ qui est un raisonnement et un jugement. On semble trop, actuellement, les regarder comme s'étant un beau jour créées d'elles-mêmes, en dehors même des hommes dont elles ont pour objet de régler et de conserver la vie en commun.

Dans ces conditions, on peut se demander comme je l'ai fait si la filiation masculine n'est pas aussi ancienne que la filiation utérine. Avec la majorité des historiens de la famille, M. Thomas admet l'antériorité de la filiation utérine, avec quelque hésitation cependant (cf. p. 13, note et pp. 14-15). Et comme il accepte la théorie de J.-J. Atkinson et A. Lang sur la *famille cyclopéenne* (cf. *Social Origins*), il serait, je pense disposé à croire que ceux au moins d'entre les groupements humains qui ont débuté par cette forme d'organisation sociale ont reconnu la paternité et la filiation masculine avant la maternité et la filiation utérine. Non pas qu'on puisse donner une démonstration rigoureuse en ces matières. Mais l'antériorité de la filiation utérine était un lieu commun, sinon un dogme, en ethnographie et en sociologie. C'est contre cette attitude d'esprit que je me suis élevé; il suffit que ma critique soit acceptée pour nécessiter aussitôt la revision de toutes les conséquences échafaudées sur l'affirmation apriorique dont il s'agit et dont même M. Frazer (cf. deux passages contradictoires de *Fortnightly Review*, sept. 1905, pp. 452 et 462), n'avait su se débarrasser. Quant au patriarcat, M. Thomas le pense avec raison primitif, dans la limite où nos informations sur ce point permettent de formuler un jugement général.

Les chapitres suivants sont plus spécialement consacrés aux Australiens. On y trouvera une définition et une classification des termes de tribu, groupe local, phratrie, classe, etc., qu'on fera bien d'adopter afin d'éviter à l'avenir les malentendus. Puis vient un historique de l'étude des classes matrimoniales australiennes et leur localisation précise, illustrée de trois cartes. La documentation de M. Thomas est supérieure à celle de M. Græbner, et le procédé d'exposition infiniment plus clair.

Le chapitre V est consacré à l'étude des noms des phratries, au nombre de trente-trois paires. Malheureusement, quelle que soit l'ingéniosité de M. Thomas, il ne lui est pas possible, étant donné l'état actuel de nos

connaissances sur ce point, d'arriver à un résultat satisfaisant. Les noms de phratie les plus répandus sont ceux d'Aigle-faucon et de Corbeau et M. Mathew a construit à ce propos une théorie ethnologique à base mythologique dont M. Thomas montre bien les faiblesses. Mais ces mythes ont au moins cette portée, de démontrer l'antiquité du système des phratries.

Quant à l'origine des phratries, elle est discutée dans le chapitre VI où l'on trouvera un exposé revu par son auteur de la théorie de M. Lang (*The Secret of the Totem*), certainement supérieure à celle de MM. Frazer et Durkheim, qui pensent les phratries inventées pour empêcher l'inceste entre frère et sœur.

Puis viennent : une discussion intéressante sur les noms des classes, une critique des théories de E. Durkheim et de Cunow sur l'origine des classes et un chapitre sur les termes de parenté. Toutes ces questions sont extrêmement complexes, surtout par suite de la difficulté qu'il y a à préciser le rapport des classes avec les groupes totémiques.

Enfin les deux derniers chapitres ont de nouveau une portée générale. On trouvera dans l'un un essai de classification des formes d'union et de mariage ; et dans l'autre une critique approfondie des théories sur le « mariage de groupe » chez les Australiens, question déjà discutée à tant de reprises. M. Thomas nie qu'on ait le droit d'interpréter les termes de parenté comme des preuves de l'existence du mariage de groupe : sa discussion est bien faite et convaincante.

On voit que le contenu du livre de M. Thomas en dépasse grandement le titre, ce qui est souvent le cas pour les travaux ethnographiques. Une bibliographie en tête du volume et à la fin deux index modèles, l'un des noms de phratrie et de classe, l'autre des sujets, en rendent très commode le maniement.

A. VAN GENNEP.

---

MAURICE L. ETTINGHAUSEN. — **Harsa Vardhana, empereur et poète** (606-648 A. D.). Étude sur sa vie et son temps. Thèse pour le doctorat d'Université de Paris. — Londres, Luzac ; Louvain, Istas ; Paris, Leroux, 1906, 1 vol. gr. in-8 de x-194 p.

M. Ettinghausen avait un bien beau sujet. Peu de personnages dans l'Inde sont plus dignes de tenter un historien que Harsavardhana, le dernier des grands empereurs indigènes. Dans l'Inde féodale du VII^e siècle il sut grouper des vassaux nombreux en un vaste empire, qui

s'étendit du Guzerate au Bengale ; il semble avoir réussi même à y établir une organisation administrative assez perfectionnée et avoir essayé de centraliser les affaires. Dans son empire, il a les grands vassaux à contenir et à ménager : au nord-ouest, il tient en respect les barbares, Hûnas et Tukhâras ; au sud, il se heurte au Câlukya Pulikeçin, qui a constitué une grande puissance dans l'Inde méridionale. C'est donc surtout un politique, un administrateur, un chef d'armée. Mais ce n'est pas ce côté de sa physionomie que l'Inde s'est plu à mettre en lumière. Harsa apparaît surtout comme le seigneur fastueux qui donne de grandes fêtes religieuses, le protecteur attitré de toutes les sectes, qui accueille avec faveur pèlerins bouddhistes et étudiants voyageurs, le bienfaiteur des lettres, qui s'entoure d'une cour de poètes, l'artiste qui offre à un parterre de rois le régal poético-religieux de son Nâgânanda. En effet Harsa fut tout cela ; il fut notamment un poète d'une science consommée et d'un goût sûr ; pour qui prise surtout une conception noble et simple, une expression précise, élégante et claire, il est le premier poète dramatique de son temps. Quoique issu d'une famille médiocre, celle des princes de Thanesar, dans le Penjab, qui durent leur élévation moins peut-être à leur mérite qu'à la situation géographique de leur petit royaume, qui les faisait défenseurs de la marche du nord-ouest et leur ménageait de fructueuses alliances, Harsa était bien qualifié pour personnifier et défendre la pure culture indienne. Il est dans la grande tradition des héros nationaux : la vie religieuse, les soucis métaphysiques, même les divertissements poétiques tiennent chez lui, au moins en apparence, une place égale à celle de la politique et de la guerre. Son courtisan Bâna ne s'exposait pas au ridicule en le choisissant comme héros de roman et en le drapant dans le manteau du cakravartin traditionnel : de son vivant même Harsa est posé en personnage de légende.

Nous devons, pour le comprendre et pour juger son œuvre, le dépouiller de ce caractère. L'Inde n'a jamais su célébrer un grand homme sans le modeler sur un type de convention dont le premier exemplaire remonte aux plus anciennes épopées. Le plus souvent, les documents historiques sont si pauvres qu'il nous est difficile de restituer aux hommes une physionomie vivante et agissante, de pénétrer leurs intentions et les principes de leur conduite. Même embarras quand il s'agit de suivre l'évolution des peuples, de définir leur état moral et social ; dans les œuvres indigènes ils nous apparaissent comme immobiles et toujours pareils ; sur les différences de races, d'époques, de cul-

ture, de croyances, de mœurs la poétique de l'école a passé son rouleau. Aussi est-il rare que l'historien moderne, quand il n'est pas un indianiste consommé, réussisse à nous présenter autre chose qu'une série de peintures conventionnelles, analogues à ces tableaux qu'on voyait, disent les contes, dans les yātrās et qui figuraient les anciens rois des légendes, si bien figés dans leur attitude traditionnelle qu'ils servent de termes de comparaison pour signifier qu'un vivant, paralysé de corps et d'âme, n'a plus ni geste ni pensée. Pour Harṣa, heureusement, nous avons mieux que le *Harṣacarita* de Bāṇa ; nous possédons l'inestimable relation de Hiouen-Tsang qui, pendant son pèlerinage, fut appelé par Harṣa et séjourna à sa cour. Si l'on y ajoute plusieurs inscriptions et les allusions qu'on peut glaner par ailleurs dans les textes, on dispose d'un ensemble de renseignements supérieur à ce que nous possédons sur toute autre époque de l'histoire ancienne de l'Inde.

M. Ettinghausen n'apporte pas de documents nouveaux ; mais il faut lui savoir gré d'avoir groupé ceux qu'on connaissait. Il a largement usé du *Corpus Insc. Ind.*, des textes sanskrits et chinois, même, à l'occasion, des historiens mongols et tibétains ; il puise à de bonnes sources ; il est visible que, pour cette partie de sa tâche, il a eu d'excellents guides. Quelques points de détail sont même très bien traités. Ainsi, dans son tableau général de l'Inde à l'époque de Harṣa, il groupe et interprète d'une manière intéressante les données fournies par les inscriptions sur la famille des Maukharis ; ailleurs (p. 47) il combat l'opinion de Buehler sur une prétendue conquête du Népâl par Harṣa ; quoique la correction qu'il propose au texte du *Harṣacarita* soit inutile et que la question ait déjà été résolue par M. S. Lévi (*Le Népal*, II, p. 145) d'une façon plus claire et avec des arguments plus précis, c'est un réel mérite de pouvoir aborder une discussion de ce genre. Mais en général, à côté d'une habileté incontestable à se documenter, M. Ettinghausen montre une maladresse étonnante à mettre ses documents en œuvre. On dirait qu'il ne l'a même pas essayé ; son livre est fait de pièces (quelquefois inutiles, comme l'analyse des comédies de Harṣa) juxtaposées, sous quatre rubriques très générales : histoire politique, religion, monde littéraire, condition sociale de l'Inde sous Harṣa. Le premier de ces chapitres est le mieux composé et de beaucoup le meilleur ; la suite chronologique de l'histoire de Harṣa imposait à l'auteur un certain ordre. Le troisième est peu utile, ne contenant rien que de très connu : pour la plupart des œuvres littéraires il suffisait de renvoyer au *Théâtre Indien* de M. S. Lévi. Le quatrième se borne à repro-

duire des extraits de Hiouen-Tsang ; ils sont intéressants, mais il fallait d'abord mieux classer cette matière et ensuite y apporter, ne fût-ce qu'en note, quelques corrections : par exemple, quand Hiouen Tsang dit que la population est partagée en quatre castes, il faudrait au moins avertir le lecteur que cette division théorique ne répondait pas, n'avait jamais répondu à la réalité.

Le deuxième chapitre, religion, avait une importance capitale Au temps de Harṣa, le bouddhisme, sous la forme du Mahāyāna, a fait hors de l'Inde de vastes conquêtes ; dans l'Inde il commence à décliner. Divisé en dix-huit écoles, au témoignage d'I-Tsing, il coexiste avec le jaïnisme et avec un nombre prodigieux de sectes néo-brâhmaniques. Cette pullulation, dont M. Ettinghausen donne un tableau sommaire, mais presque suffisant, n'a pas divisé les populations en fractions ennemies. Ce n'est pas qu'on tienne peu à ses opinions : l'Université de Nâlandâ, où les théologiens ambulants se défient à de pieux tournois, retentit de discussions ; mais les schismes ne paraissent pas avoir assez de vigueur pour se manifester par des actes violents. Cet état de choses n'est pas particulier à l'époque de Harṣa, mais il est très « hindou ». M. Ettinghausen n'en donne pas d'autre explication que la parenté étroite des diverses sectes : brâhmanisme, dit-il (comme s'il y avait *un* brâhmanisme !), jaïnisme, et bouddhisme sont des « périodes d'un même état religieux », des « phases non incompatibles d'une même religion ». Périodes et phases sont des termes bien inexacts ! On explique en général cette coexistence et cette tolérance mutuelle des religions par l'absence de doctrines fortement dogmatiques et par la tendance de l'esprit hindou à résoudre les contradictions dans un vague panthéisme. Cela est juste ; le bouddhisme notamment, envahi par une mythologie extravagante, et grâce à l'ignorance des communautés, dont I-Tsing s'indigne dans la seconde moitié du siècle, a beaucoup de peine à préciser ses frontières. Mais il faut noter aussi que l'organisation même de la société était peu favorable à l'intolérance religieuse. L'histoire d'Occident nous a donné l'habitude de considérer la communauté de foi comme l'un des plus puissants liens sociaux ; pendant des siècles nous avons vu les individus s'agrégeant volontiers selon leurs affinités religieuses, l'unité de foi provoquant le groupement politique ou le renforçant, le schisme amenant de profondes scissions entre les membres du corps social ; la liberté de conscience nous paraît une difficile conquête, acquise seulement dans les états modernes. Ce serait une grave erreur de transporter ces conceptions dans l'Inde. Dans la société

brâhmanique, le lien le plus fort n'est pas la communauté de secte, c'est la communauté de caste. Or le principe de groupement des castes n'est pas du tout l'identité de croyances. Sans nier que les causes religieuses aient pu avoir quelque influence sur la constitution des castes, il faut reconnaître qu'en cette matière la religion n'a qu'un très faible rôle. Aussi un schisme n'entraîne-t-il pas une scission des castes : hérétiques et orthodoxes peuvent continuer à participer aux cérémonies de la même caste, rester soumis à son tribunal, conserver entre eux le connubium, tandis qu'il demeure interdit — avec toutes les atténuations que la pratique apporte toujours à la théorie — entre orthodoxes de castes inégales. Un Hindou qui adhère même à une secte généralement détestée — une secte de jainas par exemple — ne se trouve pas nécessairement séparé de ses frères de caste. On conçoit qu'une pression individuelle se soit exercée sur les hérétiques, même que des persécutions locales se soient produites — en fait nous en connaissons —, mais il était très difficile qu'un gouvernement osât organiser en grand une persécution générale dans la société brâhmanique, qui tenait si peu à l'unification religieuse et tant à la conservation du régime traditionnel de la caste. Assurément il y a un fanatisme brâhmanique ; mais le prototype en est Râma coupant la tête à un çûdra qui se livre à des pratiques défendues, non parce que ces pratiques sont hérétiques, mais parce qu'elles sont réservées aux castes supérieures ; ce n'est pas l'orthodoxie, c'est le principe de la hiérarchie des castes qui se défend. Seule la confession qui faisait bon marché des distinctions de caste et qui rêvait d'une église universelle, le bouddhisme, pouvait se faire persécutrice. Aussi avons-nous vu le grand empereur bouddhiste Açoka convertir en grand les populations, sinon par les armes, au moins par une violente pression sur les consciences.

Mais, au temps de Harsa, le bouddhisme déclinant n'a plus assez d'adhérents dans l'Inde pour oser d'aussi grands efforts. La meilleure politique pour les rois, parmi des populations dont la vie religieuse était intense, mais très diverse, consistait à se ménager l'appui de toutes les confessions en les favorisant toutes. Harsa avait sans doute ses préférences morales ; je veux bien que Hiouen-Tsang dise vrai et qu'elles aient été pour le bouddhisme ; l'auteur du Nâgânanda rend l'exaltation de la foi, l'ardeur de la charité qui va jusqu'au sacrifice de soi accompli joyeusement avec une sincérité assez poignante pour qu'on ne l'estime pas feinte. Mais son intérêt lui commandait de tenir la balance égale entre les religions ; il y a si bien réussi, sauf vers la fin de sa vie, et les

a, sans distinction, tellement comblées de bienfaits que toutes ont cru pouvoir le compter parmi leurs adhérents. Cette politique apparaissait comme si nécessaire que Pulikeçin, le rival de Harsa, la pratiquait aussi bien que lui. Si elle avait un défaut, c'était d'être trop facile : les populations, assurées de n'être violentées ni dans leur organisation sociale ni dans leur foi changeaient de maître avec une grande indifférence. Un empire durable n'aurait pu se fonder que par la formation d'un esprit national.

Harsa l'a peut-être entrevu. C'est là que je chercherais volontiers la raison de sa prédilection pour le bouddhisme. En effet le bouddhisme a un caractère moins particulariste que les autres religions indiennes. Même dans un pays divisé à l'excès en groupes fermés et jaloux les uns des autres, il réussissait à créer entre les individus, quelle que fût leur race, leur caste ou leur situation sociale, une confraternité véritable ; le bouddhiste était chez lui partout où il y avait des bouddhistes. Loin de réserver sa doctrine à des élus, il cherchait partout à gagner les âmes, à les grouper dans l'Église. Seul le bouddhisme a tenu des conciles, a établi un canon, a voulu l'unité, a organisé missions et conquêtes ; il y avait en lui une vertu unificatrice. On l'a bien vu au Tibet : la brusque formation d'une nation tibétaine, tout de suite conquérante et dangereuse pour ses voisins, va de pair avec l'introduction et le développement du bouddhisme. Il n'est pas étonnant que Harsa ait regardé le bouddhisme comme utile à son empire. À mesure que son pouvoir est plus menacé, il affirme davantage ses préférences pour lui, au point d'inquiéter sérieusement les brâhmanes, si l'on en croit Hiouen-Tsang, et d'être mis en danger par leurs complots.

Ces dernières années de Harsa, troublées à la fois, semble-t-il, par la rébellion des grands vassaux, par les entreprises des Câlukyas et par les premières incursions arabes sur l'Indus, sont les plus curieuses de son règne. Son empire est ébranlé de toutes parts. C'est à l'Église bouddhique qu'il songera pour se procurer un suprême appui. Il est bien vraisemblable que Hiouen-Tsang lui fit espérer la protection de son pays. Harsa la demanda. Ainsi l'influence des pèlerins bouddhistes pouvait faire de l'Inde la vassale de la Chine. Ce fut un jour de triomphe pour eux que celui où Harsa, recevant le premier ambassadeur chinois, prit à genoux le décret impérial qui l'invitait à la soumission et le plaça sur sa tête en signe d'obéissance (641). Pendant six ou sept ans, il y eut échange d'ambassades. La dernière trouva Harsa mort, probablement assassiné, fut attaquée et expulsée, mais revint avec des troupes tibé-

taines et népâlaises, châtia rudement les usurpateurs du trône et se vit maîtresse d'une bonne partie du pays. Cette promenade militaire n'eut pas de lendemain. Seul le Tibet garda une main sur l'Inde. Ensuite il fut trop tard : le Tibet donnait trop d'embarras à la Chine, le bouddhisme avait presque disparu de l'Inde et les Musulmans s'y étaient établis.

Cette période de la vie de Harsa est malheureusement très obscure : les principaux documents — ce seraient les relations des ambassades chinoises — nous font presque totalement défaut. M. Ettinghausen en a néanmoins tracé un tableau assez satisfaisant. A mon sens tout son livre aurait été à la fois mieux ordonné et plus intéressant s'il s'était préoccupé davantage de l'influence que l'état des religions dans l'Inde a eue sur l'histoire politique de ce pays.

F. Lacôte.

---

W. M. Ramsay. — **Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire.** 1 vol. in-4°, xv et 392 p. — *Aberdeen University Studies*, 20, 1906.

Dans ce beau volume, composé pour le 4e centenaire de l'Université d'Aberdeen, Sir W. Ramsay a réuni neuf études relatives à cette Asie-Mineure romaine et chrétienne dont il est depuis plus de trente ans le pionnier infatigable et le champion convaincu. Les trois dernières sont de lui : une éloquente conférence de Cambridge sur la lutte entre Byzance et l'Islam pour la possession de l'Asie-Mineure, une partie du rapport sur son voyage en Lycaonie de 1905 avec une nouvelle moisson épigraphique, l'essai sur les *Xénoi Tekmoreioi*, une des pièces de résistance du volume. On n'a pas oublié cette hypothèse favorite à laquelle son auteur n'a cessé de revenir depuis sa *Historical Geography* avec une persistance égale à celle qu'on a mise en Allemagne à la tenir pour négligeable. Il la reprend dans tous ses détails, accumulant les présomptions en sa faveur, donnant et commentant toutes les inscriptions : ce sont de longues listes des souscriptions, allant de 900 à 6.000 deniers, de membres d'une vaste association qui y sont entrés par un engagement solennel caractérisé par un certain signe, τέκμωρ[1], qui vaut aux τεκμο-

1) M. R. propose de voir dans ce τέκμωρ une sorte de communion par le pain ; c'est ce que signifierait la ligne 5, malheureusement mutilée, de l'inscription : οἵδε ἐσταμόρησαν τῷ δικαί[ῳ] ἐπὶ ἀναγραφ[ῇ]έως κτλ. On sait que les Galles devaient s'abstenir du pain ordinaire ; il n'y aurait rien d'étonnant que ce soit au biscuit fabriqué à leur usage que se soit appliquée cette phrase d'un géo-

φέροντες leur nom de Ξένοι Τεκμορεῖοι ; quelle que soit sa nature intime, cet acte symbolique paraît destiné à certifier la foi des adhérents dans le culte associé de l'empereur et des divinités nationales, Zeus Kalagathios, Eurydaménos, Askaënos, Artémis Mégalé, Satipreizéné, Méter Kikléa, etc., formes locales de la Mèter et du Pappas, le couple fondamental de la religion phrygienne.

Comme les associés appartiennent à une région comprise entre Antioche de Pisidie et les Limnai (lacs Karalis, Egerdir et Hoiran) qui a appartenu, en totalité ou en partie, aux domaines impériaux, comme le produit des cotisations est employé ὑπὲρ τῆς τῶν Κυρίων Αὐτοκρατόρων τύχης καὶ νείκης καὶ αἰωνίου διαμονῆς (achat d'objets destinés au culte impérial, érection de statues, etc.), comme enfin le caractère général des inscriptions les reporte au IIIᵉ siècle, M. *R.* s'est cru en droit de supposer qu'on se trouvait en présence d'une association constituée sous la direction du procurateur des domaines impériaux et sous les auspices des empereurs pour s'opposer au progrès des doctrines chrétiennes. L'hypothèse est séduisante mais branle par la base : l'association des cultes impériaux et des cultes locaux est un fait courant de la vie religieuse de l'Asie-Mineure ; toute association a toujours comporté un symbole particulier ; l'identité du domaine impérial de Pisidie et de l'aire d'influence des *Xenoi*, l'existence même d'un prosélytisme chrétien dans cette région et à cette date restent à démontrer.

C'est à emporter la conviction que sont destinés les deux autres morceaux essentiels du livre : J. G. C. Anderson montre, par les inscriptions

graphe du IVᵉ siècle qu'on ne paraît pas avoir relevée : *Ancyra — divinum panem et eminentissimum manducare dicitur* (Müller, *Geogr. Gr. Min.*, II, 514 ; Riese, *Geogr. Lat. Min.*, 105). Ici, comme dans l'abstinence du porc, le rite phrygien aurait concordé avec le rite judaïque des azymes et favorisé la fusion. L'ἀζυγή paraît aussi une vertu prisée entre toutes du christianisme anatolien (mentionnée, entre autres, dans l'épitaphe de l'évêque du Tembris, p. 223). En tous cas, il faut savoir gré à M. R. d'avoir abandonné l'analogie, faussement établie par lui dans *Cities and Bishoprics*, 97, avec les Σημαιοφόροι τοῦ Ἀρχηγέτου Ἀπόλλωνος d'Hiérapolis. Il n'y a aucun rapport entre cette enseigne portée en procession et le gage mystérieux qu'est le τέκμωρ ; il fait penser inévitablement au *signe* décisif par lequel le Christ se manifeste à ceux qui seront ses *témoins*. Peut-être y aurait-il aussi profit à rapprocher le δεῖπνον de l'ἀρτοτυρῶν auquel devait son nom une des sectes montanistes qui agitaient la Phrygie à la fin du IIᵉ siècle et de l'ἀρτόκρεας mangé solennellement au banquet annuel d'une association de Caesariastes de la région du Tmole (Buresch, *Aus Lydien*, p. 7). Je me permets de renvoyer sur ce point à une note sur *le pain galate* qui paraîtra incessamment dans la *Revue Celtique*.

du domaine impérial de la haute vallée du Tembris, l'existence dès la fin du IIIe siècle d'une communauté chrétienne à tendances montanistes groupée autour d'un évêque ἄρχων πατρίδος λαοῦ, λειτουργὸς θεοῦ, au sein d'une population encore attachée à son dieu local, Zeus Benneus; Margaret Ramsay, après une étude minutieuse des monuments funéraires de l'Isaurie aux IIIe et IVe siècles, conclut que, dans cette région peu accessible, s'est formé spontanément un art chrétien indigène, doué d'une vigoureuse originalité, qui, sans se diffuser dans le reste de l'Anatolie, par la voie maritime de Tarse, aurait gagné directement Rome.

Dans cette hypothèse hardie, se sent l'influence des trois ouvrages que Sir W. Ramsay a consacrés à saint Paul. On fait suivre à l'art de Lycaonie et d'Isaurie le chemin que traça leur apôtre. Rien n'autorise pourtant à croire que les petites gens qu'il avait pu gagner fussent en état de le suivre dans la capitale où il devait mourir. Tout ce qu'on doit retenir, pour cette question, du récit des *Actes*, c'est l'extrême religiosité, la superstition poussée jusqu'au fanatisme des populations d'Iconium ou d'Antioche de Pisidie. Par là s'explique le succès du mystérieux *tekmor*, au même titre que celui de la propagande chrétienne et le *tekmor* semble si bien pénétré d'influences évangéliques, avec sa communion obligatoire, son culte des saints[1], qu'on se demande si l'on ne se trouve pas en présence plutôt, comme sur le Tembris, d'une association qui aurait dû son succès à une heureuse accommodation de certaines idées chrétiennes aux vieilles traditions des cultes indigènes et impériaux. Mais, de là, à attribuer à ce christianisme isaurien et à son art local une influence sur celui de Rome, il y a loin. Sans doute les τύμβοι ou βωμοὶ isauriens présentent les motifs essentiels des sarcophages chrétiens de l'Italie, mais la différence reste profonde pourtant entre cet art tout primitif et rustique et l'art chrétien de Rome qui, malgré sa décadence, conserve encore bien des souvenirs du grand art gréco-romain. Sans doute c'est un fait curieux que ce titre de πάπας, qui devait faire à Rome une telle fortune, se retrouve donné à un prêtre d'Isaura Nova ou de Malos Galatiae[2]; mais, dans ces deux cas isolés, ce sont des noms de respect ou d'amitié, comme le μακάριος πάπας ou le πατὴρ ἡμῶν des futurs patriarches d'Alexandrie; les titres officiels restent ceux qu'on trouve déjà chez saint Paul, *diakonoi*, *presbytéroi*, *proistaménoi*. Au

1) Cf. Ramsay, p. 348, la dédicace d'une κατὰ γένος ἱέρεια τῆς θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων qui porte le nom de sa déesse, Mâ.

2) M. R. eût pu signaler encore le ἱερώτατος πάπας, prêtre de la Galatie pontique, auquel s'adresse l'épître de Grégoire le Thaumaturge.

moins, pour donner quelque vraisemblance à l'origine isaurienne du *papa* romain, faudrait-il montrer que, lorsque, dès 300, cette désignation paraît sur les parois des catacombes, des artistes isauriens purent contribuer à leur gravure et à leur sculpture. Miss Ramsay ne l'a pas essayé, et pour cause : en Isaurie même, les stèles ni les tombes ne sont signées ; pas même de λατύποι, comme on en rencontre ailleurs en Phrygie[1] ; nul art plus impersonnel, plus conventionnel, en un mot, moins susceptible d'exercer une influence rénovatrice ; tout tailleur de pierre de village peut découper ces colonnettes, ces rosaces, ces croix, même ces colombes et ces poissons. Le titre *papa* figure du reste déjà à plusieurs reprises dans la correspondance de Cyprien (Ep. XXX *in fine* ; VIII *in.*, et dans les salutations).

Les conjectures de M. R. sur la vigueur menaçante et l'expansion du christianisme isauro-phrygien qui aurait nécessité la constitution des Xénoi Tekmoreioi au temps des Sévères, ou de Décius pour combattre les chrétiens avec les armes et les formes du IV[e] Évangile, ces conjectures, médiocrement appuyées par l'étude de l'art chrétien d'Isaurie, sont presque contredites par les conclusions de M. Anderson. Si, à la même époque, comme il croit l'avoir montré, christianisme et paganisme coexistent chez les *coloni* des *praedia* du Tembris, si, au pied même du Dindymos, la montagne sacrée entre toutes des Phrygiens, les Chrétiens peuvent écrire hardiment en tête de leurs stèles : Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς ou τὸν θεόν σοι [illegible] μὴ ἀδικήσῃς dans leur mauvais grec de paysans phrygiens, c'est assurément que le sentiment national leur est plutôt favorable, que les indigènes non encore convertis les voient sans colère, qu'autour de titres comme θεὸς Ὕψιστος, Μεγάλος, Ἐπιφανής, Ὅσιος, qui peuvent convenir au dieu phrygien comme au dieu judéo-chrétien, la fusion se fait insensiblement devant l'indifférence, sinon la complaisance, des pouvoirs publics[2].

En tous cas, il n'est guère admissible qu'à une même époque, dans une même province, sur de mêmes domaines impériaux, deux politiques aussi radicalement différentes aient été suivies. Aussi ne pouvons-nous, comme le fait gracieusement Anderson, adopter sans hésitation l'interprétation des *Xénoi Tekmoreioi* que soutient Ramsay, alors que ses découvertes d'Isaurie sont loin de la confirmer et que celles du Tembris l'infirment à ce point.

1) Cf. *Revue des Études Anciennes*, 1906, 186.
2) M. R. n'ignore pas qu'on vit, en Phrygie, au III[e] siècle, des chrétiens devenir *sebastophantes*, *flamines Augusti*. Cf. Duchesne, *Mélanges Renier*, 1887, p. 159.

Autour de ces travaux si suggestifs se groupent quatre études d'élèves de Ramsay. T. Callander publie un compte-rendu de ses explorations en Isaurie et Lycaonie, en 1904; A. Petrie réunit au double point de vue de la langue et de la métrique quelques grandes épitaphes versifiées en grec phrygien; J. Fraser y étudie les traces du primitif héritage par les femmes qu'on retrouve sous la forme d'adoption de l'époux de la fille épiklère; enfin W. M. Calder essaye de reconstituer la topographie de Smyrne dans les descriptions d'Ælius Aristidès comme Ramsay lui-même, au début de sa carrière, l'a fait si brillamment pour la route suivie par l'orateur de Smyrne à Pergame[1].

Partout on retrouve les conseils et les idées du maître; partout, dans ce haut plateau anatolien, il a passé, copiant des inscriptions hittites, phrygiennes, grecques ou latines, sans oublier, dans cette occupation fastidieuse, le grand art de regarder et de comprendre le pays. Depuis deux ans, dans la *Classical Review*, le *Journal* et l'*Annual* de l'École anglaise d'Athènes, l'*Expositor*, les *Jahreshefte* autrichiens, ses publications se multiplient, riches de faits et d'idées. Le présent volume vient occuper une place considérable à leur suite, préparant avec elles la 3e partie des *Cities and Bishoprics of Phrygia*. Il laisse deviner quelle place y tiendront les questions religieuses, quelle importance il pourra avoir pour cette histoire obscure des premiers développements du

1) Autour de tous ces travaux, dont aucun ne prétend être complet ou définitif, on pourrait multiplier les observations et corrections de détail. Je me bornerai à indiquer quelques faits mis en lumière par des découvertes récentes : p. 299, l'hypothèse de Kubitschek qui fait venir de Skrodapa en Phrygie le Μακέδων Σκροδαπηνος dont on a trouvé l'épitaphe à Salona me paraît contestée à tort; au moins est-elle confirmée en une certaine mesure par l'épitaphe d'un Νεοσυηνός trouvée dans un autre port du fond de l'Adriatique, Segna (R. Patsch, *Die Lika in Römische Zeit*, 1901, p. 201; pour d'autres traces de colonies asiatiques dans la région, cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes en Dalmatie*, 1906); — p. 133, la forme Ιαναυάς se retrouve sur des inscriptions de Rome (*Nuovo Bull.*, 1903, 280) et de Volubilis (*Archives Maroc.*, 1905, 71); — p. 189, l'étendue des domaines impériaux du Tembris peut trouver confirmation dans certaines inscriptions d'Aizanoi (Waddington, 869-3; *C. I. L.*, III, 355); — p. 200, à Bennisoa, centre probable du culte de Benneus, des inscriptions montrent, peut-être dès le IIIe siècle, l'existence d'une communauté chrétienne, Pargoire, *Echos d'Orient*, 1905, 132; 1906, 99; — p. 271, les *ex-votos* de Dorylée ont été publiés, avec quelques autres qui ne semblent pas connus à Ramsay, par G. Mirbeau, *Echos d'Orient*, 1906, 3; — p. 350, le nom du dieu pisidien Eurydaménos est intéressant à rapprocher du Zeus Hélios Naudaménos qu'on trouve à Sinope, *Journ. of Amer. Arch.*, 1905, 303.

christianisme en Asie-Mineure de laquelle Sir W. Ramsay a si bien mérité.

A.-J. REINACH.

---

CHARLES GUIGNEBERT. — **Manuel d'histoire ancienne du Christianisme. Les Origines.** — Paris, Picard, 1906, XXIII-549 p.

Le présent volume montre son auteur digne de représenter à la Sorbonne[1] l'histoire du christianisme primitif. M. *G.*, a étudié à fond les questions qu'il traite et est au courant des travaux les plus récents de la théologie allemande : Bousset et Weinel lui sont aussi familiers que Loisy et Batiffol. Il se meut avec aisance dans le dédale des origines et le problème des sources n'a pour lui d'autres mystères que ceux — suffisamment nombreux — qui arrêtent la science elle-même. Il a fait une œuvre de saine et loyale vulgarisation, un « manuel purement laïque » qui, sous sa forme facile et accessible, lui a certainement coûté beaucoup d'efforts. Mais il s'en estimera payé, si son livre « contribue à replacer sur le terrain historique des questions primordiales que les préoccupations confessionnelles et politiques en ont si longtemps écartées ». Sachant que « le grand public français s'est habitué à ne voir dans le christianisme que matière à prédication ou à polémique » et « l'ignore d'une ignorance profonde et scandaleuse », il a voulu « contribuer à la dissiper », en essayant de rendre abordables à tout lecteur cultivé ces « questions primordiales » qui sont au centre même de l'histoire universelle et que tant de nos compatriotes affectent d'ignorer et de dédaigner, quand ils ne les tranchent pas d'un mot convenu ou par un jugement traditionnel.

Sans trop oser l'espérer, nous souhaitons vivement à M. *G.* qu'il atteigne son but si urgent et si méritoire. En tout cas, son livre mérite un tel succès; il ne se recommande pas seulement par une compétence précise, sobre et claire, mais plus encore par cette qualité si rare et pourtant si indispensable à toute vraie science, je veux dire la réserve dans l'affirmation. Chaque fois que ses recherches n'ont pas abouti à un résultat satisfaisant, il le dit sans restriction; et tout lecteur quelque peu au courant du sujet ne s'étonnera guère si ce cas se produit souvent,

1) V. cette *Revue*, sept.-oct., p. 317. Le présent livre de M. Guignebert a été signalé par M. Loisy dans la *Revue critique* du 8 avril, p. 268.

et n'y verra au contraire qu'un mérite de plus. Aussi dès la fin du premier chapitre, consacré aux sources, il constate qu' « on ne peut, pour ainsi dire, rien affirmer sur leur témoignage qui ne soit douteux ». Toutefois il ajoute cette remarque fort juste : « Nous suivons mieux la marche de la pensée chrétienne et de la foi dans leur évolution morale, dogmatique et pratique, que nous ne voyons la suite des faits précis; l'histoire du dogme de la Trinité est plus claire et plus certaine que celle des persécutions ».

Il étudie ensuite les éléments du terrain qui va produire la religion nouvelle. Le judaïsme palestinien « donnera naissance au christianisme par une réaction naturelle contre son propre formalisme, et il le nourrira d'abord de sa substance; il lui infusera sa conception de Dieu, l'essentiel de ses doctrines morales et eschatologiques et son exclusivisme intolérant. Le judaïsme de la dispersion construit le pont entre l'hellénisme et la religion d'Israël; sa propagande établit au milieu du monde gréco-romain un fort noyau de prosélytes attachés aux idées monothéistes et confiants dans la grâce du *Dieu très haut*; le christianisme à ses débuts ne demandera guère plus à ses adeptes ». Et voici l'apport du troisième élément : « Sous la grosse et choquante immoralité qui a si largement défrayé les déclamations chrétiennes, se développent dans la société romaine de profondes aspirations morales ». Sous la confusion des dieux et des cultes, une foi se précise de plus en plus : celle à l'immortalité de l'âme. « Le christianisme nous apparait comme la mise en forme la plus claire, la synthèse la plus satisfaisante des désirs et des idées religieuses de l'époque où il est né ».

Puis vient le chapitre essentiel sur la vie de Jésus : ici surtout il faut louer la constante prudence de l'auteur, qui a su si bien résister à la toute puissante tentation des constructions *à priori* et des hypothèses ingénieuses. Mais c'est plus encore à l'enseignement de Jésus que nous voudrions nous arrêter. M. *G.* y prend nettement position dans plusieurs questions capitales, notamment dans celle de l'idée que Jésus s'est faite de sa personne : s'est-il reconnu comme le Messie? Deux faits inclinent à le croire, dont l'un n'est que significatif, mais l'autre entraîne la conviction. On a mis Jésus en croix, comme un bandit ou un révolté; « ce fait seul suppose qu'il s'est avoué Messie ». Puis il a prêché l'imminence du Royaume, et non plus seulement l'approche. L'essai de M. Loisy (*Évangile et Église*, p. 86) pour concilier les textes contradictoires est à repousser comme trop subtil et trop théologique. « Jésus a pris peu à peu conscience de sa nature exceptionnelle; ses disciples

n'ont pas tardé à lui attribuer la dignité messianique, et il a fini par l'accepter, parce que c'était la seule forme dans laquelle la pensée juive de son temps lui permît d'enfermer ses espérances et sa mission ».

Autre question : qu'entendait-il au juste par le Royaume ? « L'impression que donnent les Synoptiques est qu'il n'a pas échappé aux conceptions de la vieille eschatologie juive, mais qu'il a simplement développé les éléments religieux et moraux qui étaient en elle ». Car le fameux passage Luc XVII, 20 qui intériorise la transformation prédite, ne peut, à lui tout seul, « infirmer tous les autres, qui sont clairs. Son succès moderne tient à ce qu'il autorise à ne tenir compte dans l'enseignement de Jésus que des préceptes moraux et de la foi filiale en Dieu le Père, et aussi à ce qu'il exclut de sa prédication la fin imminente du monde ». Une autre preuve de la matérialité eschatologique du Royaume sera le renoncement prêché par Jésus et l'absence dans sa doctrine connue de toute prescription d'organisation ou de discipline. Mais nous ignorons sous quelles formes déterminées il s'est représenté le Royaume. Nous savons seulement qu'il ne s'agit plus d'une conquête du monde par Israël. « Il est possible que, dans sa pensée, le Royaume ait compris deux parties successivement développées : l'une sur la terre, où les justes vivront avec le Seigneur quand il sera de retour; l'autre à la fin des temps : la vie éternelle ». Cependant « il serait imprudent de vouloir serrer de près ces mots ».

Enfin le Royaume devait-il être réservé aux Juifs ? « Il paraît vraisemblable — pas plus — que Jésus fut particulariste *par position* et universaliste *par nature* ». D'ailleurs « l'idée de l'universalité du règne de la justice n'était pas étrangère à la spéculation juive de son temps ». Et l'observation de la Loi était-elle une condition de l'entrée ? C'est là « une question sur laquelle la véritable pensée de Jésus a dû être altérée très vite, à cause de la prompte hostilité entre les Juifs légalistes et les chrétiens ».

D'autre part, quelle place se donne-t-il à côté du Père ? Il « ne se dit jamais Dieu : fils de Dieu, entendu au sens précis et orthodoxe, est monstrueux et même inconcevable pour un Juif ; or, la pensée de Jésus est juive, c'est indéniable ». D'ailleurs — argument décisif — jamais les Juifs ne l'accusent de se prétendre Dieu. Et Marc XIII, 32 (le Fils lui-même ignore quand viendra le dernier jour) établit nettement la distinction entre le Fils et le Père, c'est-à-dire exclut, en conséquence de l'absolu monothéisme juif de Jésus, l'idée même de la divinité du Fils. Quant au texte parallèle Matth. XI, 27 et Luc X, 22, « il est plus

que suspect, et il faut y voir, avec M. Loisy, l'introduction dans l'Évangile de la notion du Christ éternel, sagesse de Dieu, agent de toutes les œuvres divines, qui trouvera sa forme définitive dans le IVe Évangile ».

Enfin Jésus n'a pas fondé l'Église. « Elle était inutile à un petit groupe d'hommes orientés vers l'autre vie ; elle a été rendue nécessaire par le succès de la foi ». Le texte célèbre sur la prétendue primauté de Pierre est une interpolation judéo-chrétienne, peut-être l'écho de la tradition formée pour réhabiliter Pierre après son renoncement, peut-être aussi celui d'une parole de Jésus, mal comprise ou amplifiée.

En somme, son enseignement nous apparaît comme une sorte d'apologie de l'effort personnel, en vue de l'acquisition du Royaume. L'*essence* du christianisme est sans doute quelque chose de bien simple et de fort étranger à la théologie ; « car Jésus n'entendait pas fonder une religion, mais seulement apporter au judaïsme, que le formalisme pharisien desséchait, un esprit nouveau et vivifiant. Peut-être même le succès apparent de sa doctrine après lui et l'autorité de sa personne nous font-ils illusion sur l'originalité de sa prédication ; mais évidemment les idées qui l'inspiraient n'avaient pas encore dépassé l'âme d'un petit nombre d'hommes d'élite en Israël... Pourquoi une doctrine si simple et si claire a-t-elle abouti à la complication des dogmes et à l'obscurité des mystères? Pourquoi l'Église s'est-elle constituée, impitoyable à l'individualisme que Jésus semblait avoir voulu développer avant tout ? » Parce que le christianisme n'a pu écarter les tendances qu'il a nécessairement rencontrées sur sa route : « les tendances populaires qui, dès le lendemain de la mort de Jésus, s'emploient à transformer sa personne et à l'exalter jusqu'à l'identifier à Dieu ; les tendances philosophiques qui pousseront l'humble foi première dans les arcanes de la métaphysique ; les tendances païennes qui lui imposeront des rites. C'est pourquoi l'aboutissement de la prédication de Jésus se trouve naturellement dans des formules qu'il n'aurait pas comprises, et que nous ne comprenons pas plus, parce qu'elles répondent à un état d'esprit qui n'est plus le nôtre ».

Le chapitre suivant, sur l'Église judaïque de Jérusalem, caractérise les *Actes* ainsi : Leur esprit « est le même qui inspire le IIIe évangile. Il s'agit d'arrondir les angles, de pallier les difficultés qui ont pu surgir dans la première Église... surtout de marquer le parfait accord de l'apôtre des Juifs et de l'apôtre des Gentils ». Leur auteur « ne nous donne pas un simple récit, mais bien un exposé tendancieux...

il est très incomplet et donne une impression très fausse des faits... Aussi est-il très difficile d'entrevoir ce qui se passe réellement après la mort du Maître. Les disciples ne s'étaient pas très bien conduits à son égard ; ils l'avaient abandonné dès son arrestation. Il est probable que ces souvenirs fâcheux ne furent pas sans les gêner quand ils eurent repris leur sang froid ; ils se rassurèrent eux-mêmes par un effort d'humilité; leur faiblesse devint l'accomplissement d'une prophétie ».

Ces extraits suffisent pour apprécier la manière dont M. *G.* s'est acquitté de sa tâche ardue, et nous pouvons glisser sur les chapitres restants, qui traitent de la vie et des missions de Paul, de sa doctrine et de ses églises, de l'influence de la spéculation juive, des églises judéo-chrétiennes, de l'église de Rome, de l'état général à la fin du 1er siècle. Voyons seulement encore ce que M. *G...* dit sur l'église naissante de Rome : « Que Pierre soit venu à Rome, cela se peut, et la constance des traditions postérieures crée, si l'on veut, une vraisemblance, mais pas plus ». Après s'être attaché un peu trop à prouver qu'on a exagéré l'importance des nombreuses légendes relatives au séjour de Pierre à Rome, il poursuit : « Ce n'est donc ni dans l'originalité des conceptions religieuses, ni dans la force de l'invention dogmatique qu'il faut chercher les raisons de l'influence de l'église romaine. Nous les trouverons dans l'application qu'elle fera à ses fidèles et qu'elle proposera aux autres, des habitudes d'autorité, de l'esprit juridique, organisateur et pratique de la ville où elle a pris naissance ». Des trois documents légués sur elle par le 1er siècle, le seul sûr est la *Ire aux Corinthiens* de Clément Romain. « Il n'existe contre son authenticité aucun argument considérable ». Tout ce que nous savons de son auteur est que c'était le personnage le plus en vue de la communauté à la fin du règne de Domitien. La lettre que la tradition lui attribue demeure d'ailleurs anonyme et nous prouve « que l'église de la Ville subit à ce point l'influence de son milieu que l'essentiel de la vie chrétienne semble résider pour elle dans l'observance d'une règle rituelle, dans l'accomplissement de *sacra*, dont le soin est remis aux mains du clergé », dont rien ne favorisera plus la transformation en corps spécial toujours plus compliqué, que le développement de ce ritualisme à régularité inflexible. « Toutefois il faut remarquer que l'épiscopat monarchique ne prendra pas naissance à Rome, mais y trouvera un terrain favorable ».

En un mot, « la tradition qui fait mourir ensemble à Rome les deux apôtres a peut-être tort dans le fait ; elle a raison, si on l'entend sym-

boliquement ; car c'est dans la doctrine romaine, faite de conciliations, que se sont résolues toutes les divergences ; c'est devant elle qu'a abdiqué l'individualisme des premiers âges. Les documents que nous venons d'examiner ne soupçonnent pas encore l'Église *catholique* ; ils la portent pourtant en germe ». A cette fin du Ier siècle, la foi chrétienne renferme encore plusieurs tendances assez diverses, entre lesquelles il lui faudra bientôt choisir, ou qu'elle tâchera de concilier, mais parmi lesquelles la simple doctrine du Christ paraît déjà comme étouffée et stérilisée. « Bientôt du Jésus véritable il ne restera plus guère qu'un nom, et de son enseignement qu'un vague souvenir ».

La dernière question agitée par M. *G.* est celle de savoir dans quels milieux sociaux le christianisme s'est d'abord implanté. Il y répond en ces termes : « Il semble évident que les classes élevées ont résisté longtemps, et fort au delà de l'époque que nous considérons... Tous les préjugés et tous les intérêts se liguaient dans la haute société contre le christianisme, et c'est en elle qu'il trouvera les dernières résistances urbaines... En admettant même que quelques prosélytes juifs haut placés aient versé dans le christianisme au Ier siècle, ils sont rares et ne se rencontrent guère qu'à Rome, en raison de la faveur qu'y trouvent les choses juives, particulièrement dans l'entourage des Flaviens. Vers le règne de Commode seulement, la montée sociale s'accentuera, et jusque là, le mot de Tertullien reste vrai : Il y a peu de riches parmi nous... Il faudra attendre que la philosophie grecque s'occupe du christianisme, pour qu'il s'adapte aux besoins des hautes classes ».

Pour cette question comme pour les précédentes, la réponse de M. *G...* semble une réelle mise au point de l'état actuel de la science. Son livre donne donc bien ce que nous pouvons attendre d'un excellent manuel de vulgarisation. Encore une fois, nous lui souhaitons beaucoup de lecteurs, sourtout parmi nos jeunes bacheliers qui auraient tant besoin de combler les lacunes laissées par une instruction religieuse généralement si effroyablement superficielle. C'est en eux, en effet, qu'est la racine du mal d'ignorance religieuse dont souffre notre peuple, mal qu'un bon cours d'histoire des Juifs et du christianisme, fait sérieusement dans nos lycées, pourrait seul guérir. En attendant, puisse M. *G.* réussir à atténuer la frivolité si profondément ridicule de nos jugements religieux.

Th. Schell.

Ad. Harnack. — **Lukas, der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte.** — Leipzig, Hinrichs, 1906, 1 vol. in-8, de v et 160 p. Prix : 3 m. 50.

La dissertation de M. Ad. Harnack a pour but de prouver que Luc, le médecin, mentionné dans les épîtres dites pauliniennes (*Col.*, iv, 14 ; *Philémon*, 24 ; *II Tim.*, iv, 11) comme compagnon de l'apôtre Paul dans son œuvre missionnaire, est réellement l'auteur du troisième de nos évangiles canoniques et du livre des *Actes des apôtres*. Destinée à figurer dans la troisième partie de la grande Histoire de l'ancienne littérature chrétienne que M. Harnack nous donnera prochainement, elle a pris des proportions si considérables que l'auteur a jugé préférable de la publier à part. La question lui paraît — et elle est, en effet — d'une importance capitale pour l'intelligence et l'appréciation de la première littérature chrétienne. Si l'on pouvait déterminer avec précision l'auteur d'un de nos évangiles et assigner une origine bien assurée au livre des *Actes*, qui est après tout le seul document un peu détaillé que nous possédions sur la toute première chrétienté, on aurait obtenu ainsi des points de repère très précieux pour la reconstitution de l'histoire de cette chrétienté naissante.

On est généralement d'accord pour attribuer le livre des *Actes* au même auteur que le IIIe Évangile. Cela ressort du prologue même des *Actes*. Mais les deux écrits sont anonymes. La tradition ecclésiastique attribue l'évangile à Luc et le livre des *Actes* contient dans sa seconde partie un certain nombre de passages où l'auteur parle à la première personne du pluriel (xvi, 10-17 ; xx, 4 ou 5-15 ; xxi, 1-18 ; xxvii, 1 à xxviii, 16), passages qui paraissent ainsi avoir été écrits par un compagnon de voyage de l'apôtre Paul, en qui l'on reconnaît, après élimination des autres acolytes de l'apôtre, le médecin Luc mentionné dans quelques-unes des épîtres. Cette identification est-elle fondée et, si elle l'est, l'auteur des « fragments nous » (*Wir-Fragmente*) est-il aussi l'auteur du livre même des *Actes* ou bien celui-ci a-t-il simplement utilisé dans son récit des passages d'un journal de voyage rédigé par un compagnon de Paul ? Tel est le problème qui a été déjà bien souvent agité par les théologiens et par les critiques du Nouveau Testament et auquel M. Harnack prétend apporter une solution formelle.

La raison principale pour laquelle la très grande majorité des criti-

ques modernes, surtout depuis les travaux de F. Chr. Baur, se refuse à voir dans le livre des *Actes* l'œuvre d'un compagnon de Paul, c'est qu'il renferme de nombreux épisodes qui dénotent une méconnaissance évidente de la situation réelle de la première chrétienté et spécialement des relations de l'apôtre Paul avec les autres apôtres, sur lesquelles nous sommes renseignés par les lettres mêmes de Paul. M. Harnack estime que les arguments de faits allégués par lui sont suffisamment forts pour nous obliger à passer par dessus les objections de la critique subjective. Voici les principaux :

Luc, le compagnon de Paul, était Grec et médecin. Le IIIe Évangile et les *Actes* ont été composés par un écrivain Grec de naissance et M. Harnack, en s'inspirant surtout du travail de Hobart, *The medical language of Luke* (1882), consacre tout un appendice à prouver que les termes techniques employés par cet écrivain trahissent l'homme cultivé qui a fait des études de médecine. La composition même du livre des *Actes*, la place presque exclusive faite à des épisodes de la dernière période de Paul auxquels l'auteur se trouva mêlé, dénotent qu'il parle de ses propres souvenirs. Luc était probablement originaire d'Antioche ; or, l'auteur des *Actes*, dans la première partie, paraît disposer de renseignements précis, surtout lorsqu'il parle d'Antioche ; il connaît mal la Palestine. L'auteur du IIIe Évangile et Paul ont en commun 89 mots qui ne se trouvent pas ailleurs dans les Évangiles ; tandis qu'il n'y en a que 29 communs à Matthieu seul et à Paul, 20 à Marc seul et à Paul, 17 à Jean seul et à Paul. Enfin et surtout une comparaison minutieuse du contenu des « fragments nous » et de leur lexique avec le contenu et le lexique du reste des *Actes* et de l'*Évangile* fait ressortir une telle communauté de mentalité et de langage, qu'il est impossible de ne pas reconnaître de part et d'autre le même auteur.

Cette dernière partie de la démonstration, menée avec un soin extrêmement minutieux, est assurément le morceau le plus impressionnant. Il ne faut pas oublier cependant que, de l'aveu même de M. Harnack, il y a dans les « fragments nous » 111 expressions (en 97 versets !) qui ne se trouvent nulle part ailleurs dans les *Actes* ou dans le IIIe Évangile, c'est-à-dire proportionnellement trois fois plus que dans les autres parties des *Actes*. Il est vrai que cela tient, d'après notre critique, au fait que la plus longue partie de ces fragments contient une description du voyage de l'apôtre sur mer et comporte par conséquent un grand nombre de termes spéciaux qui ne pouvaient pas avoir de parallèle ailleurs.

Dans le IIIe Évangile l'auteur a utilisé des sources tout comme il l'a fait dans les *Actes*, notamment l'évangile de Marc. Les trois quarts de cet évangile se retrouvent dans le troisième. Nous avons donc là un moyen de contrôler la manière dont il transcrit ses documents. De même il s'est servi d'un recueil de Logia. Or, dans les deux cas on reconnaît aisément l'original dans sa transcription. Comment dès lors admettre que s'il a utilisé des fragments d'un compagnon de voyage de Paul, il ait si complètement transformé son document qu'il l'ait en quelque sorte recomposé dans son propre style, en se bornant à conserver le pronom de la première personne, qui impliquait plutôt une citation directe?

On allègue encore, il est vrai, que dans les deux premiers chapitres de son évangile et dans toute la première partie des *Actes* il a dû se servir aussi de documents et que néanmoins son style personnel a complètement fait disparaître leur contexture originelle. M. Harnack conteste l'analogie. Dans les deux premiers chapitres de l'Évangile, l'auteur lui paraît avoir librement composé son récit, peut-être d'après des traditions orales; on ne saurait y reconnaître aucun document grec antérieur. Et dans la première partie des *Actes* il a ou bien rédigé des traditions non écrites, ou bien utilisé un document araméen ou même plusieurs.

M. Harnack ne pouvait pas se dispenser de réfuter, ou tout au moins d'atténuer les arguments que l'on fait généralement valoir pour établir que les *Actes* ne peuvent pas être l'œuvre d'un compagnon de l'apôtre Paul. C'est ici la partie la plus faible de sa dissertation. Il ne s'en tire qu'en imputant à Luc, compagnon de Paul, toute sorte d'erreurs, d'inexactitudes, de légèretés dans le témoignage historique et une remarquable inintelligence de la personnalité et de la pensée du grand apôtre.

M. Harnack gagnera-t-il beaucoup d'adhérents à sa thèse? Nous ne le savons pas et, à vrai dire, nous en doutons. Mais il est certain que par ce remarquable plaidoyer, par la richesses de ses observations lexicographiques et littéraires, par la chaleur de son argumentation, il a rendu une nouvelle vie à une opinion littéraire qui paraissait singulièrement délaissée. Assurément je suis d'accord avec lui que la critique de l'École de Tubingue a beaucoup trop retardé la date de la composition des *Actes*. Il y a déjà bien des années j'ai exprimé mon opinion à ce sujet en attribuant la rédaction de cet écrit à la fin du Ier siècle, entre l'an 80 et l'an 100 (*Origines de l'Épiscopat*, p. 44, n. 1). M. Harnack

la place entre l'an 78 et l'an 93. Mais cela n'implique pas nécessairement la rédaction par Luc, le disciple de Paul. Il faut observer d'abord que nous n'avons en réalité pas d'autre raison que la tradition ecclésiastique pour attribuer le III<sup>e</sup> Évangile et les *Actes* à Luc. Or, de l'aveu même de M. *H.*, nous ne pouvons pas faire remonter cette tradition plus haut que le milieu du II<sup>e</sup> siècle. Le témoignage des épitres de Paul est de peu de valeur. En mettant les choses au mieux, en admettant que les passages où Luc est mentionné comme compagnon de Paul aient véritablement été écrits par l'apôtre, cela ne nous autorise pas du tout à penser que le compagnon de Paul qui a écrit les « fragments nous » ou même les *Actes* en entier, soit justement celui-là. Il convient mieux que Timothée, Silas ou tel autre; mais voilà tout. Paul a eu d'autres compagnons que ceux que nous connaissons par ses lettres. La tentative de M. Harnack pour montrer que l'auteur des *Actes* avait des connaissances médicales et que ce doit être par conséquent Luc, le médecin (*Col.* IV, 14), est décidément insuffisante pour nous fixer à ce sujet; car tout Grec tant soit peu cultivé aurait pu employer les expressions qui, d'après lui, trahissent un médecin.

Mais, même en laissant de côté le médecin Luc, il reste bien difficile d'admettre que ce soit un compagnon de Paul, celui-là même qui a écrit les fameux fragments, qui soit l'auteur des *Actes* tout entiers et du III<sup>e</sup> Évangile. Quand l'auteur des *Actes* se met lui-même en scène (I, 1), il parle à la première personne du singulier. L'apôtre Paul tel qu'il nous le présente est décidément trop différent de celui des épitres pour que l'on puisse reconnaître en lui une image même atténuée de celui-ci. Tout ce que l'auteur des *Actes* raconte de la chrétienté de Jérusalem est manifestement de seconde main, aussi bien dans la seconde partie de son livre que dans la première, alors que l'auteur des fragments a fait un séjour prolongé dans cette ville. Dans cette seconde partie, même là où figurent les « fragments nous », il y a des traces évidentes de l'utilisation de documents. L'auteur en intercale dans son récit des morceaux, alors qu'il est censé parler de ce qu'il a vu : au ch. XVI, tout le morceau du v. 25 au v. 34 est d'une autre provenance que le reste; le v. 35 fait directement suite au v. 24 et les vv. 36 et 40 excluent la délivrance miraculeuse racontée aux vv. 25 et suiv. Dans ce passage qui se rapporte justement au séjour de Paul à Philippes, en compagnie de l'auteur des « fragments nous », le rédacteur des *Actes* ne parle donc pas de ses propres souvenirs, mais il combine des récits de provenance différente. Il en est de même à plusieurs autres endroits. Enfin est-il

admissible que le rédacteur du IIIᵉ Évangile, s'il avait été pendant plusieurs années compagnon de Paul, eût rédigé la vie et l'enseignement de Jésus sans que la théologie spécifiquement paulinienne y figurât à un titre quelconque? Car le IIIᵉ Évangile est universaliste sans doute, mais il n'y a chez lui aucune trace de la christologie paulinienne, c'est-à-dire de ce qui est le centre même de l'évangile paulinien.

On en est donc réduit, si l'on suit M. Harnack, à supposer que les *Actes* et l'Évangile sont des compositions d'un compagnon de Paul qui n'a été à aucun degré son disciple. Je ne vois pas bien ce que l'on y gagne. Il est possible que d'un certain côté on se félicite des démentis infligés à la critique de la première littérature chrétienne par M. Harnack. Je crains que l'on ne se fasse à cet égard de singulières illusions. A la p. 113 il écrit ceci : « Les traditions relatives à Jésus qui se trouvent chez Marc et chez Luc, sont plus anciennes qu'on ne l'admet habituellement ; cela ne les rend pas plus dignes de foi » (*Das macht sie nicht glaubwürdiger*). Telle est bien l'impression qui reste de la lecture de cette savante et brillante dissertation.

JEAN RÉVILLE.

---

MARCEL HÉBERT. — **Le Divin. Expériences et hypothèses. Études psychologiques**. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1907 ; 316 pages.

M. Marcel Hébert n'avait pas encore résigné ses fonctions dans l'Église de France qu'il professait déjà la nécessité de recourir au symbolisme pour réconcilier les traditions et les dogmes du catholicisme avec les exigences de la critique et de la philosophie contemporaines. Depuis lors, il a publié sur l'*Évolution de la foi catholique* un volume dont la *Revue* a rendu compte (t. II, p. 320 et suiv. 1905). C'est de la foi religieuse en général qu'il s'occupe dans son dernier ouvrage, intéressant surtout par la tentative de renouveler les vieux arguments classiques relatifs à l'existence et aux attributs nécessaires de la Divinité. Il y précise et y développe ses vues antérieures sur l'opportunité de substituer à la notion plus ou moins contradictoire de la personnalité divine l'idée de Dieu considéré comme une force objective qui exerce sur l'âme une véritable attraction dans le sens de la Perfection. La Religion se ramène alors à « un jugement de valeur » qui prend pour crite-

rium non « le mieux », mais « le parfait »; elle diffère de la morale pure en ce que celle-ci peut seulement nous donner une science descriptive des mœurs; c'est la religion qui y ajoute le sentiment de l'obligation.

Si nous nous plaçons au point de vue historique, nous pourrions peut-être reprocher à l'auteur de se renfermer dans une définition trop étroite du sentiment religieux, en tant qu'elle ne couvre pas les formes inférieures de religion, où ne se manifeste aucune notion d'absolu, aucune préoccupation de perfection. Il est ainsi amené à critiquer dans l'histoire de l'évolution religieuse l'emploi de ce qu'il nomme la méthode objective et qui est en réalité la méthode comparative. Il l'accuse d'abord de ne pas faire une part suffisante aux conclusions de la psychologie. Assurément, tous les phénomènes religieux peuvent se ramener à des facteurs psychologiques. Mais la méthode comparative ne permet-elle pas de trouver les lois du développement de ces facteurs eux-mêmes? La méthode psychologique, dont l'école hégélienne a tant abusé, est d'un emploi parfaitement légitime, lorsque, partant des données fournies par la conscience, elle s'efforce de découvrir comment l'homme est arrivé, par le jeu normal de ses facultés, à supposer l'existence d'une puissance surhumaine, ensuite à concevoir certaines notions sur le rôle et les attributs de cette puissance. Mais c'est à condition de ne pas aller à l'encontre des faits. Souveraine dans les problèmes dont l'observation échappe à l'observation directe, comme presque toutes les questions d'origine, cette méthode remplit un rôle subordonné dans les problèmes où l'explication psychologique peut sortir du rapprochement et de la comparaison des phénomènes, au lieu de dériver d'un principe abstrait. Peut-être n'y a-t-il là qu'un malentendu, car l'auteur, qui se donne beaucoup de peine pour montrer que la foi en un fabricateur unique a pu précéder la croyance à des créateurs multiples, présente lui-même, comme source première des idées religieuses, la croyance à une sorte de force ou de puissance mystérieuse agissant par des moyens extraordinaires et répandue un peu partout, bien qu'inégalement répartie chez les hommes, les animaux les corps célestes, certains objets naturels ou artificiels. De ce « protoplasme psychique » seraient sorties, « suivant la diversité des circonstances et des tempéraments », à la fois les pratiques magiques et les pratiques religieuses. Les premières se développèrent suivant la loi de l'association des idées; les secondes surgirent là où prédomina l'imagination avec son cortège d'images anthropomorphiques et son sentiment d'une dépendance plus ou moins étroite.

Cette hypothèse sur les premières formes du sentiment religieux, récemment mise à la mode par Frazer et d'autres anthropologues, était faite pour séduire de très bonne foi un esprit qui cherche à isoler de toute notion anthropomorphique la croyance au divin. Comment toutefois l'anthropologie est-elle arrivée à cette conclusion, sinon par l'application de la méthode comparative aux croyances des peuples incultes ? Je serais, pour ma part, assez disposé à m'y rallier. Mais il reste à examiner si le concept même d'une activité surhumaine et mystérieuse n'a pas impliqué, dès le début, la personnification des êtres et des choses, auxquels elle était attribuée analogiquement. Le naturisme, dans lequel on incline de plus en plus à voir la manifestation rudimentaire du sentiment religieux, ignore sans doute l'opposition consciente de l'esprit et du corps, laquelle rentre dans un étage supérieur de l'évolution religieuse ; mais il n'exclut d'aucune façon la personnification au moins vague des êtres et des objets qui servent de véhicule à la *mana*, à la force surnaturelle.

L'auteur reproche à ceux qui pratiquent exclusivement la méthode comparative de prendre des analogies pour des identités, lorsqu'ils se refusent à voir dans les idées religieuses d'un peuple ou d'un temps autre chose que des survivances sans introduction d'éléments nouveaux. Cette critique, reconnaît-il loyalement, ne s'adresse pas à ceux qui prennent l'évolution « comme synonyme de *fieri* ou d'histoire du *fieri* ». Or, l'immense majorité des évolutionnistes prétend-elle autre chose ? — L'évolution des idées religieuses, fait-il encore observer, s'opère, par « mutations brusques » et non par gradation ; par superposition ou mélange et non par génération. — Je n'en disconviens pas, mais il n'en résulte nullement une absence de continuité dans le développement ni un défaut de conformité à des lois fixes et générales. Toute la question est de savoir si les faits relevés partout sont suffisamment nombreux et constants pour permettre de statuer, dans la succession des phénomènes religieux, une régularité et une uniformité qu'il ne faut pas sans doute pousser à l'exès, mais qui, dans les grandes lignes, rend seule possible une vue scientifique de l'évolution religieuse, comme nous le prouvent les schémas habilement tracés par l'auteur lui-même.

GOBLET D'ALVIELLA.

---

JEAN DELVOLVE. — **Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle.** — Paris, Alcan, 1906, un vol. in-8 de 445 pages.

Cet ouvrage est sans contredit le plus complet de tous les ouvrages consacrés à Bayle, et l'on peut dire que jamais encore la personne et l'oeuvre du philosophe de Rotterdam ne nous avaient paru présenter un tel intérêt. Avouons-le d'ailleurs : jusqu'à ce jour Bayle était en général mal connu. Cela tient à l'abondance prodigieuse de ses écrits (huit ou neuf in-folios suivant les éditions), en même temps qu'au caractère décousu, aux répétitions, aux obscurités de la plupart de ces écrits. On disait volontiers que Bayle était un érudit, qu'il avait combattu l'intolérance de son siècle, qu'il était un sceptique, peut-être même un sceptique dangereux, etc. Ce qu'on ne savait pas encore, ou qu'on savait mal, c'est que Bayle avait une méthode, une méthode merveilleusement féconde, et que son « oeuvre immense, variée, d'aspect libre et lâché » présente une « unité singulière » (p. 28). Voilà surtout ce que M. Delvolve a admirablement mis en lumière et qui constitue le mérite incontestable de son travail.

I. Son livre comprend deux parties. La première divisée en quatre sections nous retrace la vie de Bayle et l'évolution de sa pensée jusqu'à la composition du *Commentaire philosophique*. On connaît cette période marquée surtout par la conversion de Bayle au catholicisme et son retour au protestantisme. « La conversion de Bayle au catholicisme met en relief le trait le plus saillant de son esprit, son détachement naturel de tout préjugé, son attachement absolu à la vérité et son respect de toutes les raisons qui prétendent y conduire. Il n'appartient pas à un parti, il adhère seulement à la vérité » (pp. 8 et 9).

Les premiers écrits philosophiques de Bayle composés à Sedan constituent ce que M. Delvolve appelle la « période cartésienne de l'activité scientifique de Bayle » (p. 37). Ces écrits nous intéressent parce que Bayle « cherche un terrain de conciliation entre les partis religieux et croit le trouver dans la règle commune de l'évidence rationnelle » (pp. 37 et 38).

C'est à Rotterdam que, sous l'empire des événements et des polémiques souvent violentes, Bayle composa ses principaux ouvrages, d'abord les *Pensées diverses sur la comète* (1681) et la *Critique générale*

*de l'Histoire du calvinisme du P. Maimbourg* (1682). Avec le premier le caractère de Bayle commence à se dessiner nettement. Dans ses *Pensées diverses*, observe M. Delvolve « nous apercevons clairement l'indication d'une *méthode* qui consiste dans l'examen critique des *faits* servant à dissoudre les préjugés, c'est-à-dire les croyances dont l'origine obscure et multiple est couverte par l'assentiment général ou les affirmations dogmatiques. Nous y voyons en second lieu la domination chez Bayle de la préoccupation morale et l'idée qu'il se fait de la moralité humaine directement liée à la nature de l'homme et indépendante de toute croyance de l'esprit » (pp. 51 et 52). La *Critique de l'Histoire du calvinisme* est un bel exemple d'impartialité. « Ce n'est pas au nom de la confession protestante, c'est au nom de la liberté humaine que Bayle s'élève non contre la seule communion de Rome, mais contre toute doctrine d'autorité » (p. 59). Dans les *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme* Bayle affirme pour la première fois et soutient contre les persécuteurs les droits civils et moraux de la *conscience errante*. C'est un point essentiel à noter dans l'évolution des doctrines bayliennes. Si à ce moment Bayle cherche encore un terrain de conciliation pratique entre les partis religieux, un moyen d'accord sur les points de dogmes, ce n'est plus dans le criterium de l'évidence spéculative qu'il le cherche, mais dans l'évidence *morale* (cf. p. 66).

L'impartialité de Bayle apparaît encore dans ses *Nouvelles de la République des lettres*. La persécution qui sévissait en France et qui l'atteignit dans ses affections de famille, le poussa aussi à condamner la violence. C'est le sujet principal de son fameux *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : Contrains-les d'entrer* (1686). Ce Commentaire auquel Bayle ajouta un *Supplément* en 1688 « marque l'achèvement d'une période de la pensée de Bayle. Il est la condensation des doctrines éparses dans les précédents écrits, l'affirmation d'une forme d'esprit parvenue à la pleine conscience d'elle-même » (p. 79). Nous sommes à la fin d'une époque où de bonne foi Bayle « essaya de glisser dans la forme religieuse qui dominait alors l'universalité des consciences, les principes de la vérité positive et les préceptes de la morale humaine. Désormais ayant reconnu que sa pensée et la forme religieuse ne sont pas compatibles, il s'appliquera, en usant des détours que la prudence exige, à dissoudre au profit de la vérité humaine les dogmes et les partis religieux » (p. 83).

Après avoir retracé cette première évolution de la pensée de Bayle, il convenait d'esquisser aussi nettement que possible un exposé systéma-

tique des doctrines bayliennes à l'époque où parut le *Commentaire philosophique*. C'est à ce travail que s'est attaché M. Delvolve, en maître expérimenté. Nous ne pouvons songer à analyser ces chapitres si riches en observations et d'une clarté telle qu'on se demande presque comment, de l'œuvre de Bayle si variée, si mêlée, on a pu tirer un exposé aussi lumineux. Cela dit à l'honneur de M. Delvolve. Il nous retrace d'abord les doctrines philosophiques de Bayle, doctrines qui ont surtout rapport au criterium de l'évidence (évidence relative, évidence absolue). Mais les préoccupations de Bayle sont plutôt morales et pratiques et se rattachent, d'une part à l'existence d'une pure raison morale, universelle, étrangère à toute révélation et à toute spéculation philosophique, d'autre part à l'étude des faits dérivant de la nature passionnelle de l'homme. Inutile d'insister sur la critique religieuse de Bayle. Pour lui « les vérités religieuses ne sont pas susceptibles, au moins pour la foule des hommes, d'une évidence parfaite... *Ce sont des faits insuffisamment établis* » (p. 117). Les dogmes doivent être examinés, vérifiés à la lumière de la conscience morale. Un tel penchant au scepticisme en matière religieuse devait forcément conduire à la tolérance, cette grande cause que Bayle défendit au nom de la justice, de la liberté, et surtout de la Raison morale : la tolérance ne doit être refusée qu'à ceux qui troublent l'ordre social et aux athées (cette restriction était sans doute faite pour ne pas trop choquer ceux que Bayle voulait entraîner à sa suite).

Toutes ces théories eurent pour résultat de mettre notre philosophe aux prises avec l'orthodoxie réformée et en particulier avec Jurieu. La discussion porta surtout sur le rôle de la conscience, Bayle ayant dissocié ces deux éléments : vérité et valeur morale. Il se défendit, mais on sent néanmoins son embarras, embarras qui tient au « caractère indéterminé de la législation purement formelle de la conscience qu'il veut substituer à la législation positive de la parole de Dieu. Sa notion de la conscience flotte, inconsistante, elle n'est que l'ombre de Dieu » (p. 162). A cette polémique religieuse se joint une polémique politique. Bayle dénonce l'intolérance de Jurieu, son esprit de rébellion sectaire et de révolte contre le souverain au nom de la religion, et veut établir « la suprématie absolue de l'intérêt politique, du bon ordre dans l'État sur l'intérêt religieux et les droits prétendus de la vérité confessionnelle » (p. 182). Pourtant « ici encore, Bayle subit la tyrannie de la forme religieuse imprimée à la pensée chrétienne : l'autorité sacrée d'où toute légitimité découle, il la reporte de la vérité dogmatique sur la nécessité sociale, de la religion théologique sur l'État incarné par le souverain » (p. 186).

La publication de l'*Avis aux réfugiés*, attribué à Bayle envenima encore la lutte entre Bayle et Jurieu. De part et d'autre on fit appel aux autorités civiles et religieuses, et finalement Bayle se trouva destitué de sa charge de professeur et privé de sa pension. Cette mesure fut grosse de conséquences si on envisage les modifications, les transformations de la pensée de Bayle.

II. Une nouvelle période commence à laquelle est consacrée la seconde partie de l'ouvrage de M. Delvolve. Bayle publie son *Dictionnaire historique et critique*. Affranchi des traditions dogmatiques, il devient plus radical dans ses négations. Sa critique s'exerce dans tous les domaines. Dans le domaine religieux d'abord, où, sous forme d'ironies, d'interrogations, Bayle cherche à faire ressortir l'opposition de la Bible et de la morale naturelle. Puis pour montrer la valeur de Bayle en tant que philosophe, M. Delvolve examine comment et jusqu'à quel point Bayle a apprécié et jugé l'éléatisme et le pyrrhonisme. Ensuite des éléates qui nient l'expérience et des pyrrhoniens qui nient la vérité rationnelle, nous passons aux systèmes qui prétendent, en partant de la notion de l'Être absolu expliquer rationnellement l'univers, c'est-à-dire aux systèmes proprement dogmatiques : le spinozisme et la théologie chrétienne. Voici la conclusion : « Le passage de l'Un, de l'Infini, de l'Éternel, au multiple, au fini, au successif, n'est pas mieux expliqué dans le système chrétien que dans le spinoziste : ni l'un ni l'autre n'a pu faire avancer d'un pas la métaphysique du vieux Parménide » (p. 281).

Toutes ces critiques ne pouvaient manquer d'amener à Bayle bien des contradicteurs. Les théologiens rationalistes avaient cru trouver en lui un allié. Ils durent reconnaître leur erreur quand Bayle leur montra leurs inconséquences. Pour lui « entre la foi et la philosophie naturelle, pas de milieu tenable » (p. 318). Leibniz essaiera de reprendre et d'approfondir les arguments des rationaux battus par Bayle, mais il est facile de constater la différence radicale et irréductible entre les systèmes de ces deux philosophes. « Bayle s'appuie pour sa démonstration sur les données de l'expérience. Leibniz lui répond par une conception théologique *a priori* de la finalité et de la causalité, telle que *quels que soient les faits révélés par l'expérience*, la perfection de Dieu reste entière » (p. 333).

Aux orthodoxes acharnés contre lui, Bayle sait opposer un argument sans réplique : la foi ne se discute pas si elle veut rester la foi. La foi, disait-il, « c'est un voile épais et impénétrable à toutes les injures de l'air, c'est-à-dire à tous les assauts de la raison naturelle ». « Bayle en

enveloppe le chrétien, l'en bâillonne : il croit ! il a la foi ! il a la grâce ! mais qu'il ne cherche pas à faire entendre un seul mot pour démontrer sa foi : qu'il demeure dans la nuit et le silence » (p. 343).

Il ne faudrait pas croire après ces observations que Bayle doute pour douter. Il a ses préférences marquées et raisonnées. Aussi M. Delvolve peut-il consacrer une dernière section de son livre aux *Doctrines positives* de Bayle. Le système de la nature qui, pour ce dernier, paraît le plus conforme aux phénomènes, c'est l'*atomisme*, à condition de s'en tenir à l'hypothèse de l'atome animé. D'autre part « lorsqu'il envisage plus spécialement la question de la nature des êtres animés, de l'âme et de ses rapports avec le corps, il s'attache à dissoudre les prétendues démonstrations de la psychologie rationnelle » (p. 364). « Ce qui l'intéresse dans l'âme humaine, ce sont les faits observables dans l'expérience interne et dans l'étude objective des hommes et des événements : les faits d'où l'on dégage les lois de la nature humaine et sociale » (p. 369). Notons que l'étude des événements de l'histoire et l'observation des phénomènes les plus communs de la nature, surtout la production des corps organisés, le conduit à une doctrine assez intéressante, la doctrine des intelligences moyennes, lesquelles ne sont que des causes occasionnelles inconnues. C'est là un « véritable substitut hypothétique donné par Bayle à la doctrine classique de la Providence » (p. 370).

Ces doctrines philosophiques ont pour couronnement une véritable anthropologie morale, basée, nous l'avons déjà vu, sur l'observation du développement des passions humaines. Inutile de dire que pour Bayle, la source des bonnes mœurs ne doit pas être cherchée dans la possession d'une vérité spéculative. Mais à sa doctrine naturaliste du développement de l'humanité, il superpose une véritable morale rationnelle indépendante : notre esprit, hors de tout préjugé et de toute connaissance religieuse, est capable d'établir une distinction entre le bien et le mal considérés comme simples phénomènes.

Il est facile de voir en lisant attentivement le livre de M. Delvolve, quelle marche ont suivie les pensées de Bayle, au cours de son activité philosophique, et ces changements se rattachent presque tous à l'évolution de la notion de conscience. « Au temps du *Commentaire*, Bayle s'efforçait d'introduire son rationalisme moral dans la notion religieuse de la foi : de là la nécessité où il était de conserver à la conscience le caractère ambigu d'un impératif que nul contenu ne détermine... Maintenant la conscience n'est que l'exercice même et le développement de la raison : elle a à chaque moment une valeur absolue pour chaque

individu, bien que relative si l'on considère la progression des états successifs de culture ; elle s'épure avec la connaissance. Plus de compromission possible avec la foi : l'antagonisme est flagrant » (p. 408). Il n'est plus désormais question de conscience errante. La conscience rationnelle ne peut jamais être absolument errante à l'égard de la raison. Le qualificatif d'errant ne signifie nullement hors de la vérité, mais hors du dogme.

La morale de Bayle est « pour grande part une véritable sociologie : sa politique a le même caractère » (p. 415). Pour lui la politique doit se fonder en chaque cas particulier sur la nature de la société à régir ; il envisage les choses sociales en naturaliste (p. 416).

La morale de Bayle présente des liens de parenté avec la morale kantienne, bien qu'elle s'en distingue radicalement sur certains points. M. Delvolve indique ces rapprochements et ces divergences, en même temps qu'il établit une comparaison entre Bayle et Descartes pour terminer sur ce jugement : « Chacun d'eux a développé principalement une des parties constitutives de notre morale positive moderne, Descartes la physiologie de l'esprit humain, Bayle l'investigation positive du développement social de la nature humaine » (p. 424).

A cause du caractère diffus, parfois obscur de ses œuvres, Bayle n'a pas été compris, comme il fallait, de ses contemporains. Les encyclopédistes, Voltaire, d'Holbach ont beaucoup puisé dans ses œuvres. Montesquieu se rapproche de lui par la méthode, Kant par la façon d'envisager les rapports généraux de l'expérience, de la métaphysique et de la pratique. Mais par sa conception de l'atome animé et sa conception de la nature morale, Bayle se rapproche surtout des vues que le développement des sciences physiques et morales tend aujourd'hui à substituer aux conceptions métaphysiques.

Lucien Dubois.

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

P. Dhorme. — **Choix de textes religieux assyro-babyloniens** : transcription, traduction, commentaire, 1 vol. in-8° de xxxviii et 406 p. — Paris, Gabalda et Cie, 1907.

Le sixième volume des *Études bibliques* publiées par les Dominicains de Jérusalem est consacré par le P. Paul Dhorme à un choix de textes religieux assyro-babyloniens. Vingt-trois pièces composent ce recueil ; toutes ont été précédemment traduites et commentées, mais en langue française nous n'en avions que quatre ; encore faut-il avouer que l'*Épopée de Gilgameš* donnée par Sauveplane en 1892-1893 dans la *Revue des Religions* et la *Descente d'Ištar aux Enfers*, insérée par Lenormant et Babelon dans l'*Histoire ancienne de l'Orient*, méritaient d'être rééditées et adaptées aux progrès de l'assyriologie.

L'introduction se divise en deux parties. Dans la première l'auteur passe en revue les textes qu'il se propose de traduire et en montre l'intérêt. Ce sont d'abord (I) les sept tablettes du poème de *la Création* « tout imprégné d'idées mythologiques et populaires », (II) la *Cosmogonie chaldéenne* et (III) la *Cosmogonie d'Aššur* « récits de la création plus abstraits et théologiques » suivis de fragments sur (IV) la *Création des êtres animés* et (V) sur l'*Arbre d'Éridu*.

Quatre morceaux se rapportent au déluge : (VI) le récit de Ut-napištim dans l'Épopée de Gilgameš, (VII) le fragment publié par Scheil dans le *Recueil de travaux* (XX, p. 59 et suiv.) et (VIII et IX) deux autres textes où se rencontre Atar-ḫasis, qui semble être un surnom de Ut-napištim.

(X) L'*Institution du sacerdoce* qui vient ensuite est attribuée à Enmeduranki, le septième des dix rois primitifs de Bérose. C'est un document très important « par les conditions qu'il impose à tout membre du collège sacerdotal. »

Pour (XI) le mythe d'Adapa, (XII) le mythe d'Etana et (XIII) l'épopée de Gilgameš, Dhorme renvoie aux analyses du P. Lagrange dans les Études sur les Religions sémitiques.

« Le grand intérêt de (XIV) la *Descente d'Ištar aux Enfers* est de nous renseigner très exactement sur la conception que les Babyloniens se faisaient de l'autre vie. »

(XV à XXIII) Hymnes, prières, psaumes, prescriptions rituelles, proverbes, sont représentés par quelques pièces. L'une d'elles (XX) *le Juste souffrant* — « met en scène l'homme abandonné des dieux et des hommes en proie à toutes les adversités et qui, cependant, a conscience de son innocence. »

La seconde partie de l'Introduction est une courte étude de la religion assyro-

babylonienne : les données dispersées dans les textes se réunissent ; les caractères propres de chaque divinité formés en faisceau permettent de dégager une vue d'ensemble du panthéon, malgré qu'on ait à maintes reprises « fait converger sur tel ou tel dieu national les attributs caractéristiques des autres divinités. » La création de l'homme, son destin, le ciel séjour des dieux, les enfers demeure des ombres, la prière, le culte public, autant de questions sur lesquelles les textes publiés attirent l'attention et dont Dhorme signale l'importance. Mais il se garde bien, soit dans l'Introduction, soit dans les notes qui accompagnent sa version, de faire des rapprochements avec les textes bibliques. Certes son but est apologétique : il le déclare formellement dans la préface ; s'il a entrepris cette tâche, c'est dans l'intention « de fournir aux exégètes une traduction aussi complète et aussi exacte que possible des textes religieux babyloniens dont la connaissance est d'une importance capitale pour une étude approfondie de l'Ancien Testament. » Mais il laisse à d'autres le soin d'accorder la Bible avec les documents cunéiformes et son livre s'adresse à quiconque est curieux de connaître les textes des antiques légendes de la Chaldée et la religion assyro-babylonienne. D'autres recueils du même genre sont en préparation : bientôt le lecteur de langue française possèdera, dans son idiome propre, la traduction récente et assurée des principaux textes de la littérature cunéiforme.

L. Delaporte.

---

Kerr Duncan Macmillan. — **Some cuneiform Tablets bearing on the Religion of Babylonia and Assyria**. — Nebst einer Abhandlung über die Partikel *-ma* im Babylonisch-Assyrischen von *A. Ungnad*. — Leipzig, Hinrichs (Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft, V, 3), 1906, p. 529-716.

Ce fascicule comprend soixante-six tablettes copiées par l'auteur au British Museum et presque toutes inédites. Dix-huit sont transcrites et traduites ; pour les autres, quelques notes et le glossaire permettent au lecteur de se rendre compte de leur contenu. Macmillan s'est intentionnellement abstenu de discuter les questions relatives à la religion que pouvaient suggérer les textes par lui édités : incantations, hymnes, psaumes, etc. appartenant à diverses époques de l'histoire de la Chaldée, de la Babylonie et de l'Assyrie. Si l'on excepte K. 2769 (LXVI) où se lit le nom d'un roi de *Kaldu*, trois tablettes seulement sont d'une époque nettement déterminée : K. 3600 + DT 75 ; (IV) est une hymne à la déesse Nanâ, terminée par une prière pour Sargon, roi d'Assyrie ; K. 3258 (XVI), une hymne à Aššur, et K. 3477 (XV), une hymne à Ištar guerrière, l'une et l'autre de l'époque d'Assurbanipal. Les deux premières ont été publiées par Craig dans ses *Religious Texts* ; Scheil les traduisit pour la *Revue de l'Histoire des Religions* (**36**, 1897) et Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, en a donné la transcription et la traduction. L'hymne à Aššur se termine

par une prière dont l'interprétation repose sur le sens donné à la treizième ligne du revers : Macmillan ignore les travaux de Scheil et de Martin : il adopte une solution différente des deux qu'ils avaient proposées.

L. Delaporte.

---

J. W. et G. Rothstein. — **Unterricht im Alten Testament,** 2 vol. de x et 230 pages, xii et 216 pages). — Halle a. S. *Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses*, 1907. Prix : 2 m. 40 et 2.60.

L'ouvrage de W. et G. Rothstein est un travail de vulgarisation tout à fait remarquable et que nous ne saurions trop recommander au public français qui s'intéresse aux études religieuses.

Le premier volume renferme une histoire du peuple et de la religion d'Israël : c'est une esquisse, un résumé, mais c'est une œuvre bien conçue, très documentée et lumineuse. Le point de vue est scientifique ; la critique de l'Ancien Testament y est mise à la portée des lecteurs qui ne sont pas des spécialistes en la matière, mais qui sont désireux de connaître les résultats des travaux historiques et exégétiques dont la Bible hébraïque et Israël ont été l'objet.

Ce n'est point à dire que nous n'ayons quelques réserves à faire. La principale est relative à cette affirmation, que nous considérons comme absolument erronée, à savoir que « le polythéisme proprement dit n'a jamais existé en Israël ». Mais il ne faudrait pas juger de l'ouvrage par cette déclaration. Car les auteurs s'en tiennent aux résultats acquis par la science de l'Ancien Testament. Peut être, sur certaines questions, pourrait-on leur reprocher trop d'hésitation ou un jugement timoré. Cela n'empêche que leur œuvre ne soit excellente.

Voici d'ailleurs le plan du premier volume : 1) Temps antérieurs à Moïse ; 2) Fondation par Moïse du Jahvisme ; 3) Immigration en Canaan et ses conséquences ; 4) Union d'Israël sous la royauté ; le schisme ; 5) Syncrétisme religieux dans le royaume du Nord (ix^e siècle) et réaction ; commencements du prophétisme ; 6) Les prophètes du royaume du Nord jusqu'à sa disparition ; 7) Les prophètes du royaume du Sud au viii siècle ; 8) Le Syncrétisme sous Manassé et la réforme de Josias ; 9) Jérémie et son temps (v. 630-587) ; 10) La Captivité ; 11) Transformation d'Israël ; la communauté juive et son histoire jusque vers l'an 300 ; 12) La vie religieuse de la nouvelle communauté ; 13) L'époque hellénistique (vers 300 jusqu'à J.-C.).

En appendice un tableau historique de la littérature de l'Ancien Testament, une esquisse géographique de la Palestine, un exposé du système hébreu des poids et mesures, monnaies et calendrier.

Le second volume est peut-être plus intéressant que le premier. C'est une chrestomathie biblique, accompagnée de tous les éclaircissements nécessaires, et

servant de démonstration et d'illustration au tome premier. Voici ce qu'on y trouve.

C'est tout d'abord un choix très judicieux de textes bibliques, dans une excellente traduction, et rangés par ordre chronologique. Le premier est « la vocation de Moïse et le nom de Jahvéh » (Exode 3, 1-14). Les auteurs ont placé à la fin, comme nous l'avons fait nous-même dans notre « Histoire du peuple d'Israël » destinée à l'enseignement religieux élémentaire, les premiers récits de la Genèse (création, déluge, etc.). Les textes bibliques sont accompagnés de notes et d'introductions explicatives fort bien faites.

A côté des textes bibliques, les auteurs ont inséré des fragments, d'origines diverses, d'un grand intérêt pour le lecteur, tels que : stèle de Mésa, lettres d'Amarna, extraits du Livre des Morts, Psaumes babyloniens, Loi de Hammourabi, Inscriptions cunéiformes (Salmanasar II, Sanchérib, Sargon, Cyrus, etc.), récits babyloniens de la création, etc. Ils ont fait aussi de nombreuses citations des Apocryphes de l'Ancien Testament et de l'historien Josèphe.

Il serait vivement à souhaiter que nous eussions en français un ouvrage semblable, animé du même esprit scientifique et également respectueux d'Israël, de sa religion et de sa Bible.

Ed. Montet.

---

Lic. Joh. de le Roi. — **Rudolf Hermann Gurland**, mit 4 Abbildungen (Sonderabdruck aus « Nathanael » 1906). — Prof. Herm. L. Strack. — **Das Wesen des Judentums**, Vortrag gehalten auf der Internationalen Konferenz für Judenmission zu Amsterdam (nos 35 et 36 des *Schriften des Institutum Judaicum in Berlin*), 2 br. (70 et 23 pages). — Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1906.

Ces deux écrits, le premier surtout, ont un caractère confessionnel très accusé ; nous en donnerons une brève analyse.

Le premier renferme une biographie très intéressante du rabbin Gurland, né en 1836, converti au christianisme en 1864 et qui devint pasteur et missionnaire chrétien parmi les Juifs de Pologne.

Gurland s'occupa d'une manière très active de la mission juive jusqu'à sa mort en 1905.

Le second est un travail très documenté, travail apologétique d'où la polémique n'est point absente. Le prof. Strack cherche en quoi consiste l'essence du Judaïsme. La réponse immédiate à cette question semble être : c'est dans la race, dans le sang que réside cette essence. Mais cette explication est insuffisante, étant donné le fait que la race juive s'est souvent alliée à d'autres races, sur lesquelles d'ailleurs elle a agi par sa remarquable faculté d'assimilation.

Une réponse meilleure à la question posée, c'est le souvenir de son histoire

et de son passé. Il est certain que l'attachement extraordinaire d'Israël à ses origines historiques, à sa Bible hébraïque et à ses traditions, est par excellence ce qui constitue son essence. L'auteur expose ce point de vue d'une façon fort intéressante, tant chez les orthodoxes de la Synagogue que chez les « Reformjuden ».

Il y a enfin la foi à l'avenir, aux temps messianiques, qui contribue largement aussi à maintenir le Judaïsme en un bloc étroit et solide. L'auteur montre les formes diverses de cette idée dans les différentes tendances qui se manifestent au sein d'Israël.

Ce qui rend particulièrement intéressant l'opuscule du prof. Strack, si versé, comme l'on sait, dans la connaissance du Judaïsme, ce sont les nombreuses citations qu'il fait d'auteurs juifs contemporains.

Ed. Montet.

---

F. A. Klein. — **The Religion of Islam**. 1 vol. gr. in-8, de viii et 241 p. — Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co, 1906.

C'est un ouvrage posthume que nous venons recommander aux lecteurs de cette Revue. Le Rév. Klein débuta en 1851 comme missionnaire en Palestine, au service de la « Church Missionary Society ».

En 1882 sa résidence fut transférée au Caire et en 1893 il se retira et se fixa en Allemagne. C'est alors qu'il commença son livre sur la religion de l'Islam, où il devait consigner tout ce que sa longue expérience des pays musulmans lui avait appris. A sa mort en 1903, le manuscrit de son ouvrage, complètement achevé, fut remis au Comité de la « Church Missionary Society » et il a été imprimé en suivant les recommandations expresses que l'auteur avait laissées par écrit. Le volume, qui renferme de nombreux textes arabes, a été imprimé à Madras.

L'ouvrage du Rév. Klein est un manuel de la religion musulmane, et, comme tel, il peut rendre de très grands services. Il est bon qu'il y ait, à l'usage du public qui n'est ni arabisant, ni spécialiste, des travaux de vulgarisation de ce genre-là. Il y a tant d'idées erronées qui courent encore sur l'Islam, que l'on doit signaler avec reconnaissance les auteurs qui prennent la peine de le faire connaître exactement.

Mais le livre du Rév. Klein n'est pas simplement une œuvre de vulgarisation ; c'est aussi un travail destiné aux étudiants désireux de connaître l'Islam dans sa langue et dans ses textes, coraniques ou autres. L'auteur a eu l'excellente idée de citer toujours, à côté de la traduction anglaise qu'il en donne, les termes religieux, les passages du Coran, les textes dogmatiques ou philosophiques, en arabe et en écriture arabe. Nous félicitons vivement l'éditeur d'avoir respecté si fidèlement la volonté de l'auteur, et de n'avoir point usé du système toujours obscur de la transcription.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres : 1) les sources ou les bases de l'Islam ; 2) les doctrines de l'Islam ; 3) l'imâmat ; 4) le Fiqh, (*a*, prière, ablution, aumône, jeûne, pèlerinage, etc. ; *b*, mariage, divorce, esclavage, etc. ; *c*, punitions, adultère, vol, etc.) ; 5) les sectes de l'Islam.

Le livre du Rév. Klein, sous sa forme concise, nous a paru exact ; des notes très nombreuses et très riches, complètent ce que le texte peut offrir de trop succinct. Le chapitre des sectes est extrêmement court et résumé, partant très incomplet. La préface de l'éditeur nous apprend d'ailleurs que c'est une note, imparfaite, laissée par l'auteur et ajoutée au volume.

Ed. Montet.

---

H. Loriaux. — **L'Autorité des Evangiles.** — Paris, Librairie Critique Émile Nourry, 1907. — 1 vol. in-12 de 154 pages. Prix : 1 fr. 25.

Le petit livre de M. H. Loriaux ne marque pas, au point de vue de la critique du Nouveau-Testament, un progrès ; il n'apporte rien de nouveau et contient seulement, sur les différences qu'il y a entre les récits de nos Évangiles et sur le caractère de ces écrits des constatations qui ont déjà été faites depuis longtemps.

Cependant le livre de M. *L.* mérite d'attirer l'attention, il est en effet un symptôme curieux d'un état d'esprit assez fréquent aujourd'hui et qui se manifeste par exemple dans les livres de M. l'abbé Houtin. C'est sur le terrain de la doctrine catholique que se place M. L., il constate l'incompatibilité de cette doctrine avec les faits historiques qu'il signale et il se tourne vers les évêques de France pour leur demander la solution d'un problème qui ne peut plus être éludé. Il soutient avec raison qu'il est pour l'Eglise catholique plus important encore de résoudre ce problème que de *régler* des questions d'administration. Il faudrait, en effet, être aveugle pour ne pas voir toute la gravité du problème biblique au point de vue catholique.

Il nous paraît peu probable, et M. *L.* ne semble pas se faire d'illusion sur ce point, que les évêques de France répondent à ces questions qui leur sont posées, et, pour qui n'a pas abandonné l'idée de l'inspiration absolue du Nouveau-Testament, la réponse est en effet bien difficile à donner, car il y a entre les récits des Évangiles des contradictions qu'une apologétique habile peut dissimuler, mais non faire disparaître. Tout devient, au contraire, parfaitement claire dès qu'on se place sur un terrain exclusivement historique. Les quatre évangiles représentent des couches différentes de la tradition chrétienne, car comme tout ce qui vit la tradition chrétienne a évolué. Les contradictions qu'on relève, loin d'embarrasser l'historien, lui permettent de suivre l'enrichissement et le développement progressif de cette tradition.

Maurice Goguel.

Ch. Lett Feltoe. — **The letters and other remains of Dionysius of Alexandria**. — Cambridge, University Press ; 1 vol. pet. in-8 de xxxv et 283 pp. Prix : 7 sh. 6.

J. Arbuthnot Nairn. — **De Sacerdotio of Saint John Chrysostom**. — Ibidem : 1 vol. de lviii et 192 pp. Prix : 6 sh.

Ces deux volumes font partie de la collection de textes patristiques à l'usage des étudiants publiée sous le titre de « Cambridge Patristic texts », sous la direction de M. A. J. Mason, master of Pembroke College. Elle comprend en outre une édition des Discours théologiques de Grégoire de Nazianze, par M. Mason lui-même, dont nous avons rendu compte précédemment (t. XLI, p. 414 et suiv.) et une édition du Discours catéchétique de Grégoire de Nysse, par M. James Herbert Srawley. Sur le but et la nature de ces publications je me borne à renvoyer le lecteur à ce que j'en ai dit dans le compte rendu précité.

Le choix des écrits publiés me paraît heureux. Nous trouvons dans cette collection de Textes patristiques quelques-uns des écrits les plus importants de la vaste littérature patristique grecque, de ceux qui ont une valeur générale pour l'histoire de l'Église chrétienne, en ce sens que leur étude permet de se familiariser avec les questions principales de l'histoire ecclésiastique de l'antiquité.

Denys d'Alexandrie est avec Denys de Rome et avec Cyprien l'un des trois « representative men » de l'Église du IIIe siècle. Ce n'est pas un penseur, c'est un homme de bon sens, un évêque modèle, disciple prudent d'Origène, de tempérament conciliateur, qui a été mêlé à de nombreuses discussions de son temps et qui fait, dans le type oriental, le pendant de Cyprien comme conducteur d'églises dans une période difficile, car ce fut une redoutable crise pour la chrétienté encore en formation que l'épreuve de la première persécution générale après un demi siècle environ de paix et de prospérité.

Le choix d'un écrit de saint Jean Chrysostome n'a pas besoin d'explication. Tout le monde sait avec quelle noblesse il représente la protestation du sacerdoce, digne de sa mission, contre l'envahissement croissant du despotisme impérial dans la direction des choses ecclésiastiques à la fin du IVe siècle. Son traité Περὶ ἱερωσύνης (*De sacerdotio*), en six livres, est un écrit classique de l'ancienne littérature chrétienne.

Les deux éditeurs ont établi leur texte avec le même soin que leur directeur, M. Mason, pour les Discours de Grégoire de Nazianze. M. Feltoe a pu profiter des bonnes feuilles de l'édition de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, par M. E. Schwartz, dans le Corpus publié par l'Académie de Berlin ; M. Arbuthnot Nairn a collationné directement un grand nombre de manuscrits, spécialement ceux de notre Bibliothèque Nationale. Il s'est trouvé aux prises avec un excès de ressources manuscrites. M. Feltoe, ayant affaire à un auteur dont nous ne posse-

donc plus que des fragments, était moins bien partagé. Il avait à se prononcer sur l'authenticité de certains morceaux attribués à Denys d'Alexandrie et qui sont pour le moins douteux. Il se montre en général très réservé dans ses appréciations critiques.

Une introduction générale résume les données historiques sur chacun des deux auteurs ; des introductions particulières pour chacun des fragments ou des groupes de fragments de Denys fournissent tous les renseignements historiques utiles à l'intelligence du texte. Des notes explicatives abondantes facilitent la lecture à l'étudiant. Enfin de multiples index permettent de retrouver rapidement le passage dont on a besoin. Il y a donc ici d'excellents instruments de travail.

Jean Réville.

---

Pierre de Labriolle. — **Tertullien : De Paenitentia ; De Pudicitia.** — Paris, Picard, 1906 ; 1 vol. in-12 de LXVII et 237 p. ; prix : 3 fr.

— **Tertullien : De Praescriptione haereticorum.** — Ibidem, 1907 ; in-12 de LXVIII et 114 p. ; prix : 2 fr.

Pour une fois nous avons le privilège de pouvoir placer à côté d'une collection anglaise ou allemande de textes relatifs à l'histoire de l'Église chrétienne antique une collection publiée par un éditeur français. C'est une faveur que MM. les éditeurs ne nous accordent pas souvent et c'est aussi un signe réjouissant des temps, qui atteste avec beaucoup d'autres la renaissance des études d'histoire ecclésiastique en France. Tant que ces études restaient confinées dans un petit groupe d'érudits ou dans le groupe très exigu des théologiens protestants de langue française, il ne pouvait pas y avoir d'écoulement suffisant pour des éditions d'auteurs ecclésiastiques à bon marché. Il fallait s'en tenir aux médiocres éditions de la Patrologie de Migne ou avoir recours aux éditions critiques publiées à l'étranger. Depuis une vingtaine d'années les membres les plus cultivés et les plus clairvoyants du clergé catholique ont compris qu'il ne servait à rien de vouloir ignorer la critique historique appliquée à l'antiquité chrétienne, sinon à en rendre les coups plus redoutables pour l'autorité de l'Église livrée sans défense à ses assauts et l'Université, d'autre part, s'est rendu compte de la nécessité de faire une place, bien petite encore, mais enfin une place officielle aux études d'histoire religieuse, largement représentées dans toutes les autres universités des pays où il y a un enseignement supérieur vivant.

Les éditions de traités de Tertullien que M. Pierre de Labriolle, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), a fait paraître chez l'éditeur Picard font partie de la collection de « Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme » publiée sous la direction de MM. Hippolyte Hemmer et Paul Lejay. Cette collection comprend déjà les *Apologies* de Justin Martyr (2 fr. 50), éditées par M. Pautigny, agrégé de l'Université, et les quatre premiers livres de l'*His-*

*toire Ecclésiastique* d'Eusèbe, par M. Emile Grapin, curé-doyen de Nuits (4 fr.). Chaque volume contient le texte original de l'auteur publié, une traduction française, une introduction fournissant les données indispensables sur la biographie de l'auteur, sur les circonstances où furent composés ses écrits, les renseignements nécessaires à l'intelligence de l'œuvre et à son appréciation historique, enfin un index détaillé. Les directeurs de la collection ne prétendent pas faire œuvre de critique personnelle dans l'établissement du texte. Ils reproduisent le meilleur texte connu et n'ont d'autre but que de procurer de bons instruments de travail à bon marché. On remarquera en effet que les prix des volumes publiés jusqu'à présent sont des plus modiques et l'éditeur promet qu'il n'y en aura pas dépassant 4 francs. Les directeurs de cette publication rendent ainsi un service signalé au public studieux.

Le choix des traités de Tertullien : *De Poenitentia* et *De Pudicitia* ne laisse pas d'être assez piquant. Assurément il n'en est guère parmi les écrits de l'ardent Africain qui permettent mieux de saisir la différence entre Tertullien encore catholique et Tertullien montaniste. Mais il n'en est guère non plus où l'on saisisse plus nettement l'abîme qui sépare la pénitence de l'Église primitive et celle du catholicisme définitivement constitué. D'autre part, le contraste entre le *De praescriptione haereticorum*, où le grand argument de Tertullien contre les hérétiques est déjà le principe catholique de l'autorité de la tradition régulièrement transmise par l'épiscopat, et le *De pudicitia* où ce même Tertullien s'élève avec sa fougue habituelle au nom de la tradition véritable contre les décisions de l'évêque de Rome, est un des exemples les plus curieux de la vanité de ce principe de l'autorité fondée sur la tradition, dont l'Église romaine n'a cessé de se prévaloir. L'édition de pareils textes était délicate pour un professeur de l'Université catholique de Fribourg.

Disons tout de suite qu'il s'en est tiré à son honneur. Il y a bien de ci de là une certaine réserve dans les termes, p. ex. p. XII, à propos des formalités de de la pénitence : « On dirait que tout se passe entre le pécheur et Dieu. C'est « toujours de *l'indulgentia Domini*, de la réconciliation avec Dieu qu'il est « question. Nulle part n'apparaît le prêtre, l'Église, si ce n'est pour implorer « Dieu en faveur du pécheur repentant ». Ce « on dirait » est une précaution oratoire qui ne manque pas de saveur. Mais pour qui sait lire, la pensée de Tertullien ressort avec une suffisante clarté.

Il faut louer aussi M. de Labriolle de renvoyer constamment son lecteur aux travaux critiques les plus récents et les plus autorisés. Sa documentation est complète et précise. Les notes critiques et explicatives sont sobres et réduites au strict nécessaire : on les désirerait plus abondantes. Je regrette qu'elles aient été imprimées à part, avant le texte même des traités et sans qu'il y ait de renvois dans le texte. Une disposition plus pratique pour le lecteur n'aurait guère augmenté les frais d'impression.

M. de Labriolle me paraît avoir raison quand il place le *De praescriptione*

*haereticorum* dans la période catholique de Tertullien. Le principal argument que l'on fait valoir à l'encontre de cette opinion, c'est que dans le premier chapitre de l'*Adversus Marcionem*, qui appartient à la période montaniste, l'auteur écrit : « alius libellus hunc gradum (l'autorité de la tradition) *sustinebit* adversus haereticos ». L'éditeur observe fort justement que ce futur n'implique pas nécessairement que cet « alius libellus » soit encore à venir. Il peut signifier tout aussi bien que le lecteur trouvera dans un autre écrit une démonstration qui établira pour lui d'une façon plus complète la thèse dont il s'agit. Il y a dans les écrits mêmes de Tertullien des passages à l'appui de cette façon de parler. Le traité *De praescriptione* n'a en aucune façon le caractère montaniste. Je dirai plus : Tertullien montaniste n'aurait pas pu écrire ainsi, sans apporter au moins quelques réserves à sa thèse.

JEAN RÉVILLE.

---

P. POURRAT. — **La Théologie sacramentaire.** *Étude de Théologie positive.* — Paris, V. Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1907.

J'avoue n'être pas tout à fait au clair sur ce qu'est au juste la théologie positive. Mais d'après ce que dit l'auteur lui-même (p. 188), je crois comprendre que, « basée sur la doctrine du développement du dogme », cette théologie cherche dans la vie de l'Église primitive les germes des dogmes et des institutions qui, en se développant, se manifesteront plus tard à la conscience catholique. M. Pourrat, professeur au Grand Séminaire de Lyon, a donc l'intention d'étudier les sacrements au point de vue historique, et c'est à ce titre que, malgré quelques *à priori* peu conformes à la pure méthode scientifique, son œuvre est digne d'être étudiée et louée.

Il se propose de démontrer l'erreur du protestantisme libéral (Harnack et Sabatier) qui « affirme d'un air triomphant et au nom de l'histoire que les dogmes sacramentaires catholiques sont des doctrines humaines, et même que les rites chrétiens ont été empruntés au paganisme ». (Préf. p. VII). Cette thèse étant aussi celle de la science indépendante, il est intéressant de voir comment l'auteur essaie de la réfuter. M. le Professeur P. est trop bon historien pour ne pas connaître la lente formation des sept sacrements catholiques à travers l'histoire de l'Église. D'autre part, c'est pour lui une vérité tout aussi évidente, quoique d'un autre ordre, que ces sacrements sont d'origine et de caractère divins, c'est-à-dire institués par le Christ. Il se tire de cette difficulté par une application ingénieuse de la théorie newmanienne de l'évolution, légèrement modifiée : Jésus a institué *immédiatement*, c'est-à-dire en personne, tous les sacrements, mais, sauf pour le baptême et l'eucharistie, il a pu se contenter d'en poser les principes essentiels, « d'en déterminer l'effet spirituel et laisser à ses apôtres et à son Église la mission de choisir un signe sacramentel approprié... On comprend alors pourquoi l'Église, d'après le témoignage

de l'histoire, n'a pas eu, tout à fait dès l'origine, une conscience *pleine et entière* de quelques sacrements » (p. 272-274).

M. l'abbé Loisy, également disciple de Newman, arrive à une conclusion que l'auteur déclare « radicalement différente » de la sienne (p. 288). D'après lui (*Autour d'un petit livre*, p. 227), « l'Église n'a été fondée et les sacrements n'ont été institués, à proprement parler, que par le Sauveur glorifié. Il s'ensuit que l'institution des sacrements par le Christ est un objet de foi, non de démonstration historique ». Ce qui veut dire, en termes plus laïques, que, si l'on reste sur le terrain historique, on constate dans les textes que Jésus n'a jamais institué les sacrements tels que l'Église les pratique, et très probablement qu'il n'y a pas plus songé pour le baptême et l'eucharistie que pour les autres.

Georges Dupont.

---

# CHRONIQUE

**Enseignement de l'histoire des religions**. — Par décret du Président de la République en date du 18 mars, M. *Jean Réville*, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études et directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, a été nommé professeur d'histoire des religions au Collège de France, en remplacement de M. Albert Réville, décédé. M. Jean Réville avait été présenté en première ligne par l'assemblée des professeurs du Collège de France et par l'Académie des Sciences morales et politiques. Il a ouvert son cours le mercredi 17 avril et il le continue pendant le semestre d'été les lundis, à trois heures, et les mercredis, à quatre heures et demie. Le cours a pour objet pendant ce semestre l'étude des Phases successives de l'histoire des religions.

*
* *

**Les récentes publications du Musée Guimet**. — L'administration du Musée Guimet a mis récemment en distribution deux volumes de la Bibliothèque d'Études et quatre volumes de la Bibliothèque de Vulgarisation.

Dans la Bibliothèque d'Études nous recevons d'abord le tome XXII[e] qui contient un *Essai de bibliographie jaina*, répertoire analytique et méthodique des travaux relatifs au Jaïnisme par *M. A. Guérinot*, docteur ès lettres, dédié à MM. Barth et Senart (1 vol. gr. in-8 de xxxvii et 568 p.). Dans une Introduction l'auteur expose les origines et la nature du Jaïnisme, s'efforce notamment de montrer les différences qui le distinguent du Bouddhisme et qui ne permettent pas de le considérer comme un dérivé de celui-ci, et indique à grands traits les principales évolutions de son histoire. Peut-être y a-t-il ici plus de précision que l'état actuel des connaissances n'en autorise. L'auteur a subi très fortement la séduction de la religion qu'il décrit, comme le prouvent ses dernières paroles, où il dit des Jaïns que ce sont les « seuls peut-être de tous les « hommes qui soient encore accessibles à la piété et capables des plus hautes « vertus morales » (p. xxxvii). — La bibliographie porte sur les catégories suivantes : 1. Ouvrages généraux ; 2. Catalogues de manuscrits ; 3. Grammaire et lexicographie ; 4. Traités canoniques ; 5. Traités non canoniques ; 6. Littérature historique et légendaire, contes, récits, etc. ; 7. Poésie religieuse, hymnes, prières ; 8. Épigraphie ; 9. Archéologie, art religieux ; 10. Chronologie, histoire ; 11. Géographie, ethnographie, statistique ; 12. Varia (comprenant la mythologie, les questions doctrinales, les coutumes).

La bibliographie s'arrête à la fin de l'année 1905. Quelques ouvrages importants de 1906 ont seuls été admis. Six index, fort précieux dans un pareil ouvrage, en font un instrument de travail très utile. Ce volume, enfin, est orné de neuf planches.

Si l'ouvrage de M. Guérinot est surtout un instrument de travail et un répertoire raisonné, celui de M. *Paul Oltramare*, professeur à l'Université de Genève, qui constitue le tome XXIII de la Bibliothèque d'Études, est un ouvrage de grande envergure, qui ne vise à rien moins qu'à nous donner un tableau d'ensemble de la pensée religieuse de l'Inde. C'est l'*Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, dont nous avons ici le tome premier consacré à la *Théosophie brahmanique* (1 vol. gr. in-8 de XII et 382 p.). Ce titre ne doit pas induire le lecteur en erreur; M. Oltramare s'en explique dans la Préface. Il n'a pas eu l'intention de s'occuper de la théosophie qui, sous un pavillon plus ou moins aux couleurs de l'Inde, a jeté de la poudre aux yeux des Occidentaux depuis quelques années. S'il a choisi le mot théosophie, c'est parce qu'il convient mieux que nul autre « à cet ensemble de théories et d'espérances qui sont « inspirées surtout par la préoccupation de l'au-delà et qui, sans être proprement ni philosophiques ni religieuses, tiennent cependant et de la religion et « de la philosophie ».

M. Oltramare ne se dissimule pas les difficultés de la tâche qu'il a entreprise. L'abondance et la nature des matériaux, en dehors de toute chronologie et avec des contenus souvent complexes, rendent à peu près impossible une reconstitution proprement historique du développement de cette pensée théosophique. La théosophie, avons-nous dit, tient pour M. Oltramare de la philosophie et de la religion. Comme la religion elle veut résoudre les énigmes de la vie et de l'univers, mais non par l'intervention de la divinité; c'est par la science, mais par une science basée sur la connaissance de lois et de forces, autres que celles que nous atteignons par nos moyens vulgaires d'investigation. Comme la philosophie, la théosophie vise à ramener à l'unité d'essence l'infinie multiplicité des êtres et des phénomènes, mais ce n'est pas par voie d'observation et d'analyse, c'est par l'intuition ou l'illumination propre à certains hommes privilégiés. Cette science supérieure leur assure des pouvoirs surhumains et se trouve généralement en état d'hostilité à l'égard de la religion établie. Les théosophes hindous sont des voyants.

« Nous commencerons, dit M. O., par recueillir dans les plus anciennes écri-« tures brahmaniques les germes lointains des spéculations théosophiques. De « ces germes se développe peu à peu une riche végétation d'idées et de « croyances ; ce sera le sujet de notre deuxième partie. Nous verrons dans « la troisième comment ces idées se sont organisées et groupées en systèmes. « La quatrième et la cinquième partie nous montreront les concepts théo-« sophiques sortant des écoles et agissant sur les masses, soit qu'ils se

« transforment eux-mêmes en une religion, le bouddhisme, ou qu'ils pénètrent « les religions populaires existantes, l'hindouisme. »

M. O. écrit pour des lecteurs curieux des choses de l'Inde, mais pas nécessairement sanscritistes. Il joindra donc à la fin du second volume un petit lexique donnant l'explication de tous les termes sanscrits employés.

Voici la table des matières du premier volume : I. Les germes de la pensée théosophique : 1. Les antécédents védiques ; 2. Les antécédents brahmaniques (le sacrifice, la mort et le salut). — II. La formation des idées théosophiques : 1. Les Upanishads ; 2. La doctrine des Upanishads (l'advaita ; le samsâra, le moksha) ; 3. Le caractère de l'enseignement théosophique des Upanishads. — III. La systématisation des idées théosophiques : 1. Les systèmes philosophiques orthodoxes ; 2. Le Védanta ; 3. Le Sânkhya ; 4. Le Yoga ; 5. Résultat général.

Dans la Bibliothèque de Vulgarisation nous avons d'abord le tome XX contenant des *Conférences faites au Musée Guimet* (1 vol. in-18 de 281 p. ; prix 3 fr. 50). M. *H. Parmentier* y traite de la Religion ancienne de l'Annam, d'après les dernières découvertes archéologiques de l'École française d'Extrême-Orient. Il décrit à grands traits l'envahissement de l'Annam actuel par les Annamites venant du Tonkin et se substituant aux Chams. Chez ces derniers le Bouddhisme paraît n'avoir joué qu'un rôle secondaire ; le Brahmanisme, au contraire, a eu toute l'allure d'une religion nationale, avec Civa pour dieu principal. Le temple cham, immense tour à étages décorée, est orienté à l'Est. Chez ce qui subsiste aujourd'hui des Chams, un islamisme déformé s'est greffé sur le culte brahmanique dégénéré. Chez les Annamites modernes un vague Confucianisme a remplacé l'adoration de Civa, mais les indigènes ont conservé encore une crainte superstitieuse des anciens sanctuaires abandonnés et n'osent y toucher qu'après avoir conjuré la colère des dieux.

M. *Paul Pierret* a résumé sa conférence sur les « Interprétations de la religion égyptienne », destinée surtout à montrer la hauteur des conceptions religieuses auxquelles sont parvenus les Égyptiens et à justifier sa théorie du monothéisme égyptien.

Le regretté *Victor Henry* est représenté dans ce volume par une conférence sur « Sôma et Haoma, le breuvage de l'immortalité dans la mythologie, le culte et la théologie de l'Inde et de la Perse ». Conférence très intéressante, où il parle de la nature de la plante des montagnes qui fut originairement celle d'où l'on extrayait le breuvage sacré, décrit l'agniṣṭôma, puis le yasna ou sacrifice correspondant chez les Mazdéens. M. *V. H.* pense qu'il s'agit originairement d'un charme de pluie. Soma est associé à la lune, taureau céleste, qui répand la rosée ou qui gronde dans l'orage. La littérature dogmatique de l'Avesta confirme cette interprétation : « breuvage saint, pluie, fécondité, ambroisie, immortalité, voilà tous les concepts de l'Inde ratifiés et clarifiés par la dogmatique

persane » (p. 69). Cependant l'impression que laisse cette conférence, très nourrie, c'est qu'il y a dans le culte de Sôma-Haoma encore plus d'éléments obscurs qu'il n'y en a d'expliqués d'une façon satisfaisante.

Mlle *D. Menant* apporte une étude très détaillée sur « Anquetil-Duperron à Surate », où elle raconte de quelle manière il parvint à obtenir et à traduire les livres sacrés des Parsis qu'il déposa ensuite le 15 mars 1762 à la Bibliothèque du Roi.

*M. Philippe Berger*, dans une charmante conférence, fait revivre « La Tunisie ancienne et moderne » à l'aide de ses souvenirs de voyage. Toute l'histoire du nord de l'Afrique, y passe comme dans un kaléidoscope. Le même volume contient la conférence qu'il fit au Musée en 1905 sur « Le code d'Hammourabi. » M. Philippe Berger a le don du conférencier : il n'y a pas de lecture plus agréable pour faire connaissance avec ce code désormais célèbre que la conférence qu'il a publiée ici.

Enfin le volume se termine par une causerie de M. *A. Moret* sur « La magie dans l'Egypte ancienne », qui ajoute un utile complément à la conférence précitée de M. Pierret, en faisant valoir l'élément magique de la religion égyptienne. Procédés de magie sympathique et de magie imitative, destinés à assurer une protection contre les dangers ou une influence active sur les êtres ou les choses, M. Moret les fait défiler en nombreux exemples, à commencer par les amulettes égyptiennes ou les talismans, les formules, les conjurations, les envoûtements, etc. Il observe que la pénétration de la magie dans le culte des dieux et des morts donne un caractère amoral à cette religion égyptienne qui proclame si hautement par ailleurs le culte de la justice et de la vérité. Il recherche les conditions nécessaires pour devenir magicien. « La conclusion à tirer de cette « étude sommaire, c'est que l'Égypte ancienne nous offre, à côté d'une civili« sation très avancée, un état mental qui est resté par places analogue à celui « des peuples sauvages » (p. 270).

Dans le tome XXIe M. *Ch. Renel*, professeur adjoint à la Faculté des lettres de Lyon, nous offre une étude d'ensemble sur *Les Religions de la Gaule avant le Christianisme*, sujet délicat parce qu'il ouvre un champ illimité aux hypothèses aventureuses. M. Renel s'en est tiré à son honneur, en observant une grande réserve. Il sait reconnaître très franchement tout ce qu'il y encore d'inconnu dans ces religions de la Gaule antérieure aux Romains. Il n'est pas de ceux qui bâtissent des romans sur les druides. On consultera donc avec profit ce résumé complet, clairement écrit, d'un chapitre de l'histoire religieuse, où les bons ouvrages de vulgarisation n'abondent pas.

Après avoir indiqué dans l'Introduction les sources dont peut disposer l'historien, les influences ethniques, géographiques et historiques qui ont agi sur l'évolution religieuse des anciennes populations de la Gaule, M. Renel traite successivement des cultes paléolithiques, mésolithiques et néolithiques, des cultes

de l'âge des métaux, des cultes sans date (pierres, plantes, eaux, animaux, feu, soleil, corps célestes). C'est vers le milieu du livre seulement qu'il aborde l'étude des dieux : dieux zoomorphes et anthropomorphes, dieux cornus, Epona, Sucellus, dieu à la roue ; Teutatès, Esus, Taranis ; dieux tricéphales, triades, Mères etc. L'auteur décrit alors les influences romaines : cultes gaulois romanisés, cultes proprement romains, y compris le culte impérial, cultes orientaux. Dans un autre chapitre il s'occupe des prêtres, des lieux de culte, des rites. Un dernier chapitre est consacré aux survivances païennes.

Une quarantaine de figures, en grande partie empruntées aux publications de M. Salomon Reinach, contribuent beaucoup à rendre le texte plus clair pour les lecteurs non encore familiarisés avec ces études. Pour la facilité des recherches on appréciera aussi la liste alphabétique des dieux de la Gaule, la statistique des noms de lieux et l'index détaillé des noms et des sujets traités.

Le livre de M. Renel, comparé à ceux d'autrefois sur le même sujet, montre bien de quelle grande utilité l'étude comparée des religions est pour l'intelligence des phénomènes religieux si mal documentés de la Gaule antique. L'étude des religions des non civilisés apporte beaucoup plus de lumière que la philologie.

Nous n'avons pas encore reçu le tome XXII de la Bibliothèque de Vulgarisation, dans lequel M. *de Milloué* traitera du Bouddhisme. Les tomes XXIII et XXIV contiennent les conférences faites par MM. *Edouard Naville* et *Franz Cumont*, en novembre-décembre 1905, au Collège de France, sur « Les religions orientales dans le paganisme romain. »

La *Revue* a publié déjà la première des conférences de M. Naville sur l'Origine des anciens Égyptiens et leurs rapports possibles avec Babylone (t. LII, p. 357 à 380). Dans la deuxième le savant égyptologue parle des divers modes de sépulture et de la vie à venir ; dans la troisième de la doctrine d'Héliopolis, de l'Ennéade, du dieu Amon de Thèbes et de la réforme religieuse d'Aménophis IV. La quatrième a pour objet le Livre des morts, le jugement Osiris et le pessimisme des anciens Égyptiens ; la cinquième l'anthropomorphisme, les mythes, la religion du peuple. La sixième et dernière est une condensation d'enseignements sur les rites et cérémonies, la nature divine du roi, le service journalier, etc. M. Ed. Naville déclare expressément qu'il n'a pas prétendu faire une étude complète de la religion égyptienne en six leçons. Il a choisi quelques points principaux et a tenu, pour cette raison même, à laisser à ces études le caractère et la forme de conférences.

Nous avons de même eu le privilège de publier en tête de notre tome LIII l'une des conférences prononcées au Collège de France par M. Fr. Cumont sur les cultes phrygiens de Cybèle et de Sabazios. M. *C.* a porté ensuite ces mêmes leçons, sous une forme un peu modifiée, à Oxford pour répondre à une invitation du Hibbert trust. Il a réuni dans ce volume le contenu des deux

séries de leçons en y ajoutant une courte bibliographie et des notes destinées aux érudits qui seraient désireux de contrôler ses assertions. A dire vrai, ces études sur la propagation des cultes orientaux dans l'Empire romain sont plus que de la simple vulgarisation. Elles sont une contribution précieuse à l'histoire des religions dans le monde antique. Nous nous proposons d'y revenir dans un article plus complet. Pour le moment nous nous bornerons à en recommander la lecture. La simple énumération des sujets traités suffit à en montrer l'intérêt : 1. Rome et l'Orient; 2. Pourquoi les cultes orientaux se sont propagés ; 3. L'Asie Mineure; 4. L'Egypte; 5. La Syrie; 6. La Perse; 7. L'astrologie et la magie; 8. La transformation du paganisme.

J. R.

*
* *

**Publications récentes.** — M. J. Sageret, dans la *Revue Philosophique* (mars et avril 1907) étudie l'évolution qui a transformé les conditions et les résultats de la pensée humaine, de *l'esprit magique à l'esprit scientifique*, en prenant la mentalité *sauvage* comme point de départ et la mentalité *scientifique* comme point d'arrivée. L'esprit *magique*, ou plutôt cette manière de penser commune à la religion, à la poésie, à la magie, que l'on peut appeler esprit *magique* parce que la magie renferme tous les principes qu'il enfante, a pour caractère essentiel l'humanisation générale de l'univers, au subjectivisme presque absolu par lequel l'homme, sujet, se voit dans tous les objets. L'esprit scientifique, qui doit être objectif sous peine de ne plus être, se développe en opposition avec l'esprit magique par la déshumanisation progressive des choses. « La religion elle-même en évoluant crée des circonstances favorables à ce développement. Elle offrit l'occasion de retirer la personnalité humaine aux choses pour la repousser peu à peu jusqu'au lointain inaccessible de la cause première... Cette objectivation devait théoriquement recevoir une vive impulsion du monothéisme. Le Dieu unique se prête à devenir un ouvrier qui crée la machine du monde physique, la met en branle d'un tour de clef et n'y touche plus : la machine est remontée pour un nombre de siècles considérable. Rien n'empêche alors les physiciens de collaborer, quelles que soient les divergences de leurs opinions religieuses. L'univers matériel du monothéisme pur se trouve en effet déshumanisé jusqu'au tour de clef donné par le Créateur ; cela suffit à procurer les aises que réclame la science spécialement physique. Mais musulmans, chrétiens et juifs ont été pénétrés d'esprit magique. La magie d'ailleurs faisait partie du culte lui-même. Sacrements, rites, formules traditionnelles d'invocation, symboles, exorcismes, miracles, mysticisme, tout cela est magie. De plus, les religions monothéistes opposaient encore un grave obstacle au développement de l'esprit scientifique par leurs livres sacrés qui furent l'expression de la vérité totale et définitive ; leur étude devait suffire. Les Juifs, les Mahométans s'y sont immobilisés. Si les Saintes Écritures n'ont point im-

mobilisé aussi les peuples chrétiens, nous le devons sans doute au prestige d'Aristote. Ce furent des philosophes qui réduisirent le Dieu unique à l'état de cause première, ouvrant ainsi à l'objectivité un vaste terrain entre lui et nous » (pp. 374-86).

*
* *

Avec la sûreté de méthode et l'impartialité de jugement qui caractérisent l'auteur des « Légendes hagiographiques », M. *J. Delehaye* étudie dans le dernier fascicule des *Analecta Bollandiana* (janvier 1907) la valeur du *témoignage des martyrologes*. Après des notions préliminaires sur les diverses significations du mot *martyrologium*, M. *D.* expose la constitution des martyrologes locaux, leurs éléments et leur degré théorique d'exactitude ; parlant ensuite des martyrologes généraux, il fait remarquer que ce sont essentiellement des compilations : « Le martyrologe général ne saurait, en aucune façon, avoir par lui-même la valeur traditionnelle d'un martyrologe local. Comme tout agrégat, il vaut ce que valent ses composants, et la tâche du critique est de reconnaître les parties du mélange pour les isoler. » Parmi les martyrologes généraux, certains sont de simples combinaisons de martyrologes locaux, d'autres empruntent en outre des notices à des sources littéraires, relations, annales, récits hagiographiques. « Le mélange de cet élément avec la matière traditionnelle devient nécessairement une source de confusion et trop souvent le remède n'est n'est pas à côté du mal. » Passant de l'examen de types abstraits à celui du martyrologe auquel ramènent nécessairement toutes recherches hagiographiques portant sur les premiers siècles, M. Delehaye se prononce sur la valeur du martyrologe hieronymien. Il montre les vices internes de ce document, répétitions, groupements artificiels, etc. « On serait tenté de conclure de tout ceci que l'hieronymien, tel qu'il nous est parvenu, est un document de mince valeur et que l'on perd son temps à vouloir en tirer des renseignements sûrs. Évidemment, il n'y a pas de quoi encourager des tentatives de restitution, à supposer que l'on arrive à formuler exactement dans quel état de son développement on entend reconstituer un document qui a passé par tant de mains inconnues. Mais même tel que nous le possédons, le martyrologe hieronymien est un témoin précieux de l'antiquité chrétienne. Il est composé de matériaux de choix, dont quelques-uns de première qualité. La littérature de fantaisie, qui sous prétexte d'honorer les saints, a si souvent obscurci leur souvenir, n'y a point laissé de vestiges appréciables. Nous savons que de grandes richesses y sont enfouies, trop souvent, hélas, à des profondeurs où nos moyens d'investigation ne nous permettent plus d'atteindre. »

— La librairie Bodin vient d'éditer les « *Lettres de direction du Père L... de la Cie de Jésus* (1860-1890), publiées par M. A. de Fallois » (1 vol. in-12 de 226 pages). Ces lettres présentent tout au moins un réel intérêt littéraire. Le

langage de la dévotion y fait usage de toutes les ressources d'un art consommé, et si de sérieuses crises morales ont agité l'âme de la pénitente ou celle de son directeur, il faut reconnaître qu'elles se manifestent sans inutile tumulte et avec un rare équilibre verbal. Nous ne savons si, comme l'annonce l'éditeur, se dégage de ce livre « la thèse du mariage des prêtres, tacite mais terrible ». Mais un certain nombre de problèmes se posent néanmoins, et tous intéressent la psychologie du religieux moderne. L'inquiétante mondanité de quelques-unes de ces pages nous fait, par contraste, nous reporter aux lettres d'un saint François de Sales.

Nous nous en voudrions de passer sous silence le très recommandable ouvrage de M. *Adhémar d'Alès* « La théologie de saint Hippolyte » (Paris, Beauchesne, 1906, de la « Bibliothèque de théologie historique », 1 vol. 8° de LIV-242 pages). L'auteur a divisé son étude en cinq chapitres précédés d'une introduction historique et littéraire : 1) La lutte entre Hippolyte et le pape Calliste; 2) La polémique anti-hérétique d'Hippolyte; 3) La Bible chez Hippolyte (Inspiration, Canon, Exégèse); 4) son savoir en matière ecclésiastique et profane (dans ce chapitre l'auteur examine le Canon pascal d'Hippolyte, sa Chronique, et aussi les « Canones Hippolyti » au sujet desquels il partage l'avis de M. Funk); 5) son eschatologie. Enfin il étudie la physionomie morale d'Hippolyte et termine son livre en suivant les traces de son influence du III$^{e}$ au XIV$^{e}$ siècle en utilisant surtout les textes réunis par Lightfoot et Harnack.

∴

**L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 15 février* 1907. M. *Louis Havet* commente quelques passages du *Rudens* de Plaute. A propos des vers 150-151, il fait voir que les sacrifices à l'occasion de voyages avaient lieu au lever du jour; quand on prenait part au déjeuner (*prandium*) qui suivait un tel sacrifice, on prenait un bain la veille au soir au lieu de le prendre le matin. Interprétant le vers 161, M. Havet établit que le dieu marin Palémon était adoré à Cyrène sous le vocable d'Hercule Sauveur (le terme employé par Plaute paraît avoir été *Hercules Opitulus*); cet Hercule, identifié avec Palémon (qu'on identifiait aussi avec *Melicertes*) n'est autre que le *Melqart* phénicien. — M. Philippe Berger présente quelques observations.

*Séance du 22 février.* M. *d'Arbois de Jubainville* fait une communication sur un Cyclope d'Irlande, le demi-dieu Cûchulain, le héros principal de la plus vieille épopée irlandaise. Ce demi-dieu se transformait à son gré, prenait une taille gigantesque, faisait disparaître un de ses yeux tandis que l'autre sortait de l'orbite et devenait égal en circonférence à une coupe d'hydromel ou à un chaudron assez grand pour y faire cuire une génisse. Par amour plusieurs femmes devinrent borgnes comme lui.

M. *Héron de Villefosse* donne lecture d'une note du R. P. Delattre sur l'area chrétienne et la basilique de Mcidfa à Carthage.

*Séance du 1er mars.* M. *Salomon Reinach* « essaie d'établir que l'aigle de Prométhée était à l'origine l'aigle *promatheus*, c'est-à-dire « prévoyant » et « protecteur. » Les Grecs primitifs clouaient des aigles au-dessus des portes pour se préserver des influences mauvaises, en particulier de la foudre. Comme beaucoup de sauvages de nos jours, ils croyaient aussi qu'un oiseau de haut vol avait dérobé, pour l'apporter aux hommes, le feu du soleil. On en vint à considérer comme un châtiment et une expiation l'emploi prophylactique du corps de l'aigle. Quand, à une époque plus récente, Prométhée fut conçu comme un homme, les éléments dont il a été question donnèrent naissance à son mythe; l'aigle lui-même ne disparut pas de la légende, mais de victime il devint bourreau. — MM. Perrot, Ph. Berger et Foucart présentent quelques observations. » (C. R. d'après *Revue Critique* n° 11.)

*Séance du 8 mars.* M. *Edmond Pottier* commence la lecture d'un mémoire sur des vases de style mycénien, trouvés en Crète et à Chypre et qui ont été acquis par le Musée du Louvre. Il interprète l'ornementation de ces poteries et détermine les idées religieuses qui s'y rattachent à l'aide des découvertes faites récemment en Crète, en Égypte, en Chaldée et en Susiane. M. S. Reinach présente quelques observations. A la séance suivante, M. *Ed. Pottier* termine la lecture de ce mémoire, lecture qui est suivie d'une discussion à laquelle prennent part MM. S. Reinach et Hamy.

*Séance du 15 mars.* M. *Perrot*, secrétaire perpétuel, annonce que sur les indications fournies par M. Saint-Clair Baddeley, M. Paul Gauckler vient de retrouver dans la villa Sciarra, à Rome, sur le versant est du Janicule, en face de l'Aventin, les restes du *lucus Furrinae* où se tua Caius Gracchus. Les découvertes faites dans cette villa, qui appartient à M. Wurts, fixent l'emplacement du lucus et font mieux connaître le caractère réel de Furrina, nymphe latine et non pas furie assimilable aux Erynnies. Ce sanctuaire fut, à l'époque impériale, affecté au culte des divinités syriennes Jupiter Keraunios, Jupiter Heliopolitanus, Adadus et Jupiter Malecabrudus (ce dernier ignoré jusqu'à ce jour).

*Séance du 22 mars.* M. *d'Arbois de Jubainville* continue son étude sur le héros Cûchulain d'après la grande composition épique l'*Enlèvement des vaches de Cooley* : Cûchulain, dédaignant, lorsqu'il était vainqueur, de s'emparer des vêtements, des armes, des chars ou des chevaux des ennemis vaincus, se bornait à couper et à enlever leurs têtes.

— Parmi les titulaires du prix Saintour, nous relevons les noms de nos collaborateurs MM. A. Merlin et Audollent auxquels sont attribuées deux parts de ce prix : à M. Merlin pour son livre *l'Aventin dans l'Antiquité* ; à M. Audollent pour son édition des *Defixionum tabellae*.

P. A.

## ALLEMAGNE

Nous n'avons pu signaler en leur temps tout un groupe de récentes rééditions de manuels d'histoire ecclésiastique. Chacun se recommande par de sérieuses qualités critiques et a fait l'objet de comptes-rendus auxquels on se reportera utilement. *Aloïs Knöpfler* : Lehrbuch der Kirchengeschichte, Fribourg, 1906, xxviii-810 p. (v. *Byz. Zeitschrift*, 1907, p. 362) ; *J. Marx* : Lehrbuch der Kirchengeschichte. Trèves, Paulinus, 1906, xvi-903 p. 8° (V. Hugo Koch dans *Theologische Revue*, 1906, n. 9, pp. 274-279) ; *Heinrich Brück* : Lehrbuch der Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium, nouv. éd. par *Jul. Schmidt*, Münster, Aschendorff, 1906, xvi-910 p. gr. 8° (v. G. Allmang, dans *Literarisches Handweiser*, 44 (1906), n. 11, pp. 438-440) ; *Weingarten* : Zeittafeln und Ueberblicke zur Kirchengeschichte (6e édition complètement transformée et allant jusqu'à l'époque contemporaine) compl. p. *C. F. Arnold*, Leipzig, Hinrichs, 1906, v-264 p. 8° (v. Paul Lejay, dans *Revue Critique*, 61 (1906), n. 24, pp. 458-460) ; *F. J. F. Jackson* : History of the Christian Church from earliest times to death of S. Leo the Great (461), 4e éd., Londres, Simpkin, 1905, 584 pages 8°.

— Le dernier fascicule de la *Byzantinische Zeitschrift* (31 janvier 1907) forme un volume compact de 430 pages où nos études ont beaucoup à puiser : Signalons : « *Chrysostomos Fragmente im Maximos — Florilegium und in den sacra Parallela*, de M. Sebastian Haidacher — *Saint Demetrianos, évêque de Chytri*, par M. H. Grégoire. — *Περὶ τῶν ἀχειροποιήτων τῆς ἁγίας Σοφίας εἰκόνων*, par M. E. M. Antoniadou. — Des comptes-rendus substantiels et originaux de M. W. Weyh sur les *Christlichpalästinische Fragmente aus der Omayyaden-Moschée zu Damaskus* de Fr. Schulthess ; de M. A. Kugener sur le tome IV du *Corpus Scriptorum orientalium*, etc. Les notices bibliographiques sur la littérature byzantiniste fournissent comme à l'ordinaire un remarquable index raisonné de la production actuelle en ces matières.

*Le Gérant* : Ernest Leroux.

---

# LE CONTE DU TRÉSOR DU ROI RHAMPSINITE

## ÉTUDE DE MYTHOGRAPHIE COMPARÉE

(*Suite*[1])

### II

### Critique des récits.

Hérodote, Pausanias, Charax, Jean de la Haute-Seille, le roman des *Sept Sages*, *Berinus*, Ser Giovanni, *de Deif van Brugghe*, Somadeva, le *Kandjour*, et neuf versions populaires, voilà dix-neuf variantes d'un seul et même récit, confiées à l'écriture en quatorze langues différentes depuis le v<sup></sup>e siècle avant jusqu'au XIXe siècle après l'ère chrétienne. Dans quels rapports ces versions sont-elles entre elles et avec la forme primitive du conte? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Il est, je pense, inutile de rechercher si le récit entendu par Hérodote à Memphis est conforme à la vérité historique: Hérodote lui-même se refuse à y ajouter une foi entière. Mais s'il est vrai que personne aujourd'hui ne songe plus à introduire le conte de l'adroit voleur dans les annales égyptiennes, il est une autre opinion, aussi peu fondée cependant, qui aurait jadis été admise sans contestation aucune, et qui aujourd'hui même serait sans doute embrassée sans plus ample examen par des personnes peu familières avec les études mythographiques. Je veux parler de l'hypothèse

1) Voir plus haut p. 152 à 187.

d'après laquelle les récits postérieurs à Hérodote dériveraient de son livre. Cette idée s'est naturellement présentée à l'esprit des premiers qui ont connu ces récits, et elle a été plus d'une fois reproduite, récemment encore, par des critiques d'une incontestable valeur. Ainsi M. Wilkinson[1] n'hésite pas à faire dériver du récit de l'historien grec la nouvelle du *Pecorone*, sans se demander comment un Florentin du XIV[e] siècle aurait connu le père de l'histoire. M. Campbell[2], pour expliquer la popularité de ce récit chez les montagnards de l'Écosse, en attribue la divulgation à des étudiants revenus de l'Université; M. Cowell[3] assure que le roman des *Sept Sages* contient « une imitation du récit d'Hérodote ». Loiseleur-Deslonchamps, dans son livre d'ailleurs si estimable sur l'introduction des fables indiennes en Europe, admet, en comparant la version des *Sept Sages* à celle du *Dolopathos*, que l'auteur de ce dernier ouvrage a « repris » dans Hérodote le dénouement supprimé dans les *Sept Sages* et a inventé les autres épisodes qui ne se trouvent pas dans la version plus écourtée[4]. M. Dasent, l'éditeur du *Deif van Brugghe*, connu depuis par d'intéressants travaux mythographiques, indiquait en 1845 le poème néerlandais qu'il publiait comme le seul « où toute la légende, telle qu'on la trouve dans Hérodote, ait été mise en œuvre[5] ». M. Max Müller, peu porté généralement à admettre ces rapprochements purement extérieurs, n'hésite pas à écrire : « L'histoire de Rhampsinite a pénétré par un autre chemin [que la transmission orale] dans la littérature populaire de l'Europe. Nous la rencontrons dans les *Gesta Romanorum*[6], et il n'y a guère lieu de douter qu'elle n'y soit venue du récit d'Hérodote[7]. » M. Albert Weber, auquel la littérature comparée doit tant, paraît voir la source

1) Voy. G. Rawlinson, *Herodotus* (London, 1858), t. II, p. 163 (192).
2) *Pop. Tales*, I, 327.
3) *Journal of philology*, I, 67.
4) *Étude sur les fables indiennes*, p. (148, note).
5) *Zeitschrift fur deutsches Alterthum*, t. V, p. (404).
6) C'est-à-dire dans la version des *Sept Sages* qui en fait partie.
7) *Essays*, t. II, p. 206.

de Somadeva dans le récit d'Hérodote[1]. Enfin Hermann Oesterley, l'éditeur de Jean de Haute-Seille, n'hésite pas à regarder tous les récits postérieurs à celui d'Hérodote et à celui du *Dolopathos* comme provenant d'une fusion de l'un et de l'autre[2].

J'espère que la comparaison que je vais établir entre les différentes formes de notre conte déracinera tout à fait une opinion aussi superficielle. Elle ne pourra cependant pas se terminer par une conclusion décisive sur l'origine du conte ; mais elle permettra d'esquisser une classification des principales variantes et de déterminer approximativement la forme première du récit. Elle démontrera, à tout le moins, que, bien loin d'être la source des dix-huit autres versions, le récit d'Hérodote n'offre même pas toujours la plus ancienne et la plus pure, qu'il présente au contraire des altérations et des lacunes que d'autres permettent souvent de corriger ou de combler. Pas plus qu'elles ne proviennent d'Hérodote, nos dix-huit variantes postérieures ne proviennent l'une de l'autre : chacune se présente avec quelque parcelle du patrimoine commun qui lui est propre ou qui ne se retrouve que, dans une source où elle n'a pu avoir accès. C'est ce que je vais montrer en comparant successivement dans toutes ces variantes chacun des épisodes dont se compose le récit[3].

1) *Literarisch. Centralblatt*, 1867, p. 381.
2) *Dolopathos*, p. [XII].
3) Pour abréger j'emploie souvent les sigles suivants :

H Hérodote ;
P Pausanias ;
X Charax (*x* représente X) ;
J Johannes de Alta Silva ;
L *Sept Sages* (éd. Leroux de Lincy) ;
B *Berinus* ;
G Ser Giovanni ;
N Poème néerlandais ;
Z Premier conte allemand (p. p. Zingerle) ;
W 2e conte allemand (p. p. Wolff) ;
A 3e conte allemand ;
D conte danois ;
E conte écossais ;
R conte russe ;
C conte chypriote ;
T récit du *Kandjour* (tibétain) ;
S Somadeva ;
K conte kirghiz ;
O conte ostiak.

*Add.* les contes ossète, arabe, tchèque, breton, sicilien, bolonais, portugais (milanais ?).

1. (Les nos 1-10 manquent dans le conte kirghiz ; le récit de Somadeva est tellement altéré qu'il ne se prête qu'incidemment à la comparaison.) *Les richesses qui sont l'objet du vol font partie d'un trésor royal enfermé dans une salle aux murailles épaisses.* Là dessus tous les récits sont d'accord, à l'exception du texte tibétain, qui parle seulement d'une maison, mais dont la suite montre bien qu'il s'agit là aussi du palais royal, en attribuant au roi seul la recherche du voleur. — Dans Somadeva, il s'agit bien encore au début d'un palais où on pénètre ; mais c'est pour y enlever la fille du roi et non son trésor, c'est-à-dire qu'un des épisodes subséquents a été confondu avec le premier. — Il importe peu que le conte ostiak et une variante écossaise aient substitué au trésor un grenier ou un garde-manger royal : c'est dans l'un et l'autre cas une simple accommodation aux mœurs du pays, de même que des circonstances particulières ont fait remplacer le roi par un doge, un comte, ou un simple seigneur dans les versions italienne, danoise et tirolienne. — Quant aux désignations plus précises de ce personnage, Rhampsinite, Hyrieus, Augias[1], Octavien, Philippus Augustus, le comte Geert, elles n'ont évidemment aucune valeur, et ne servent qu'à mettre en relief un des traits les plus communs dans l'histoire des traditions populaires, la tendance à rattacher un récit courant à un nom connu[2].

2. *Le trésor est dépouillé par deux voleurs*, sur les relations desquels nos contes offrent une certaine divergence : ce sont les deux frères dans H P O, ainsi dans les versions recueillies le plus anciennement et le plus récemment ; mais Charax les représente comme père et fils, et il est d'accord avec J L G B D ; la relation d'oncle et neveu est propre aux rédactions russe, chypriote et tibétaine ; celle de maître et d'apprenti se trouve dans le conte écossais et dans un des contes

1) On remarquera ce trait constant, dans les contes populaires qui ont été accueillis par la poésie grecque, de substituer des personnages connus et nommés aux indications vagues du récit primitif.

2) Cf. *Hist. poét. de Charlemagne*, p. 434.

allemands (A) ; enfin les voleurs sont simplement des amis ou des associés dans N Z W S. Malgré l'ancienneté du texte d'Hérodote et la fidélité généralement merveilleuse du conte ostiak, je regarde comme primitive la relation de père et fils : celles d'oncle et neveu, maître et apprenti, en sont visiblement une variante affaiblie ; celle d'amis se concilie mal avec le fait, démontré par un des épisodes suivants, que les deux voleurs font partie de la même famille ; celle de frères me paraît aussi un adoucissement introduit pour atténuer l'horreur de l'acte auquel la nécessité contraint le plus jeune des voleurs[1]. Car les contes sont presque tous d'accord pour représenter celui des deux qui se fait prendre et décapiter par l'autre comme ayant de l'autorité sur lui[2] et le dirigeant[3], et un des éléments de l'intérêt du récit est précisément l'étonnante habileté que déploie tout à coup, à mesure que les circonstances la lui rendent nécessaire, un jeune homme qui semblait devoir être novice et facile à prendre.

3. *Le plus âgé des voleurs est en même temps l'architecte du trésor, et il a laissé à dessein dans le mur une pierre non cimentée, qui peut s'enlever sans peine et se remettre si parfaitement que rien ne la distingue des autres.* Telle est à mon sens la version originaire, qui ne se retrouve absolument pure que dans le *Pecorone*. Charax, en faisant le père et le fils architectes l'un et l'autre, diminue l'idée qu'on se fait de la jeunesse du fils et par suite le piquant du conte. Il en est de même de Pausanias, qui parle de deux frères architectes tous deux. Le souvenir de la forme originaire est visible dans Hérodote, où les deux frères sont fils de l'architecte. Elle est presque entièrement conservée dans celui des contes allemands (A) où il est question d'un maçon et de son apprenti ;

1) Cf. de Gubernatis, *Mythologie zoolog.*, I, 349.

2) Dans le conte danois les rôles sont intervertis : c'est le père qui coupe la tête à son fils pris au piège. Cela tient à ce que les aventures de l'adroit voleur ont été rapportées au célèbre Klaus.

3) Cela est si vrai que même dans le roman des *Sept Sages* où on s'efforce, contrairement à l'esprit du conte, de rendre le fils odieux, on ne lui fait trancher la tête que sur l'ordre de celui-ci.

elle a laissé des traces évidentes dans *Berinus*, où le secret de la pierre mobile a été révélé au voleur et utilisé en premier lieu par le fils de l'architecte, et même dans le conte danois, où la brèche ouverte est trouvée par le maçon qui a construit le trésor, transformé ainsi de voleur en fidèle gardien. Mais ce trait a disparu des autres versions : il s'agit de simples voleurs dans N Z W E[1] R C T[2] S O, et avec la mention de l'architecte s'est effacé le trait sûrement primitif de la pierre mobile. Il faut remarquer que ces particularités manquent dans toutes les versions orientales, y compris les contes russe et chypriote, et étaient sans doute, par conséquent, absentes déjà de leur auteur commun.

4. *Le roi, pour découvrir celui qui puise à son insu dans son trésor, s'adresse à un sage conseiller*. Le conseiller est un ancien voleur qu'il a pris jadis et auquel il a fait crever les yeux dans le *Dolopathos* et dans le conte tirolien ; cet ancien voleur, avec l'omission de la circonstance de l'aveuglement, nous le retrouvons, coïncidence fort remarquable, dans le conte ostiak et dans le conte chypriote[3], tandis qu'il a disparu des autres versions orientales ; il s'est multiplié dans un conte allemand (W) en toute une bande de voleurs prisonniers, et s'est transformé en un vieux chevalier dans le poème néerlandais, — en un sénéchal dans le conte gaëlique ; enfin il a laissé des traces plus ou moins sensibles dans diverses versions : dans L c'est, en l'absence du roi, un des *sages* chargé de la garde du trésor qui dirige les recherches ; dans le *Pecorone*, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre de ses « chambellans » qui avise le doge des mesures à prendre ; le maçon du conte danois, dans lequel nous avons déjà reconnu un vague souvenir de l'architecte primitif, est en même temps un repré-

1) Il y en a peut-être une trace ici dans le fait que l'aîné des voleurs est charpentier.

2) Le fait que l'un des voleurs est tisserand dans T et dans un conte allemand (W) est sans doute une coïncidence purement fortuite.

3) Ici il n'est pas dit expressément que ce soit un « ancien » voleur ; c'est un voleur célèbre que le roi se trouve avoir en ce moment dans sa prison.

sentant du sage conseiller ; enfin dans le conte russe c'est sur un conseil qu'on lui donne que le roi tend à Senjka le piège où il se prend. Ce trait n'a donc complètement disparu, outre le *Kandjour* et Somadeva[1], que dans Hérodote ; car on ne peut s'étonner de n'en rien voir dans le récit si bref de Pausanias, et il se présente dans Charax sous une forme très remarquable : le conseiller du roi est ici Dédale, qui vient de s'échapper de Crète et d'arriver auprès d'Augias. Le nom du plus habile des constructeurs mythiques a peut-être été simplement appelé par le désir de l'opposer à Trophonios, mais peut-être a-t-il aussi une signification plus profonde, sur laquelle je reviendrai dans une autre partie de cette étude.

4. *Le premier avis que le personnage consulté donne au roi a pour but de faire découvrir l'endroit par où le voleur s'est introduit* : pour y arriver, on allume au milieu de la salle fermée de toutes parts[2] un feu de bois vert ou de paille fraîche, et on regarde au dehors si la fumée trouve une issue pour s'échapper : elle sort en effet par les interstices qui existent autour de la pierre non cimentée, et révèle ainsi le chemin pris par les voleurs. — Voilà encore un trait qui manque dans Hérodote et il ne se trouve pas davantage dans Charax ni dans Pausanias ; si on remarque qu'il fait également défaut dans les *Sept Sages*, dans les trois contes allemands, dans le gaélique, dans le russe, et dans toutes les versions orientales, on sera porté à en suspecter l'ancienneté. Je crois que ce serait à tort : ce trait est intimement lié à celui de la pierre mal jointe, et il a persisté, preuve de son antiquité, même dans des versions (J N D) qui ne connaissent plus ce premier trait, et qui par conséquent n'avaient pas besoin d'introduire le second. Il a d'ailleurs un caractère primitif incontestable, et s'il ne se trouve actuellement que dans cinq versions (J N G B D), il faut considérer que quatre

1) On n'en retrouve rien non plus dans un des contes allemands (A).

2) Il faut se représenter cette salle comme une sorte de tour n'ayant d'autre ouverture que la porte : c'est par une altération que le *Pecorone* parle des fenêtres (à plus forte raison W).

de ces versions (J N G B) sont les plus anciennes après les récits grecs. Enfin le conte chypriote, dont l'accord avec Hérodote d'une part et avec les versions orientales de l'autre est si frappant et si important, conserve évidemment, sous une forme altérée, le trait des récits du moyen âge occidental en racontant que pour découvrir la brèche pratiquée au toit par les voleurs on fit fermer toutes les ouvertures de la salle et on regarda par quel interstice un rayon de lumière se glissait dans les ténèbres.

6. *Une fois qu'on a découvert l'endroit par où le voleur pénètre on lui tend un piège.* C'est un vrai piège[1], sans autre description, dans Hérodote, dans Charax et dans les trois contes allemands ; dans toutes les autres versions, depuis Jean de Haute-Seille jusqu'au conte ostiak[2], il s'agit d'une cuve remplie de poix[3]. Ici encore je ne regarde pas comme la version primitive celle qui est dans Hérodote : un savant égyptologue[4] a remarqué que les pièges pour prendre les bêtes fauves qui nous sont représentés sur les monuments égyptiens n'auraient pu suffire dans ce cas, et il paraît en thèse générale assez difficile de se représenter un piège d'où l'un des voleurs n'aurait pu réussir à tirer l'autre, au moins en lui coupant la jambe. Au contraire la cuve remplie de poix a tout à fait la physionomie d'une invention primitive ; on s'explique qu'il soit impossible d'en tirer le voleur empêtré jusqu'au cou ; mais d'autre part cette invention a un caractère bizarre et enfantin qui a pu engager à la remplacer par quelque chose

1) Hérodote, Pausanias, Charax, le second conte allemand (W) parlent de pièges au pluriel, qu'on tend dans la salle ; deux contes allemands (Z A) ne mentionnent qu'un piège.

2) Ce trait a à peu près disparu dans Somadeva ; il est fort altéré dans le *Kawdjour* ; la variante du conte gaélique que Campbell a admise dans son texte remplace la poix par un piège.

3) Plusieurs récits disent, sans autre explication, que la poix était bouillante ; dans G on entretient du feu sous la cuve ; dans J on y jette des enclumes rouges qui maintiennent la poix en fusion. Il est inutile de parler des autres ingrédients (glu, résine, colle), ajoutés ou substitués à la poix.

4) Wilkinson, dans l'Hérodote de Rawlinson, *l. l.*

de plus ordinaire. J'explique en effet, par une simple coïncidence la substitution d'un piège à la poix dans les récits grecs et les contes allemands. Le cas d'une coïncidence fortuite doit toujours, en mythographie, être considéré comme possible, mais être admis avec réserve, et seulement quand on peut se rendre compte des causes qui l'ont amené. Il répond à ce cas, un peu plus fréquent dans la critique des textes, où deux ou plusieurs manuscrits, d'ailleurs indépendants, ont en commun une même leçon fautive, qui leur a été suggérée par des motifs que le critique doit pouvoir indiquer. Il semble qu'on prenne sur le fait l'altération du trait primitif dans les paroles de Pausanias : « Le roi, dit-il, fit placer devant ses trésors des pièges *ou quelque chose d'autre* (πάγας ἤ τι καὶ ἄλλο) ». Ne dirait-on pas qu'il avait entendu raconter l'histoire de la cuve de poix, et qu'il y a substitué des pièges, indiquant cependant, par un reste de scrupule, le récit qu'il rejetait? — L'embûche est placée, d'après les différents récits, soit devant l'endroit par où les voleurs pénètrent, soit près des richesses qu'ils enlèvent. C'est la première version qui est la bonne : elle est en rapport intime avec l'emploi de la fumée pour découvrir le trou, par conséquent avec le trait de la pierre mobile, et aussi avec la mention de la cuve de poix où le voleur saute naturellement en pénétrant dans le trésor. Toutes les versions postérieures aux récits grecs[1] ont conservé cette donnée primitive ; mais Hérodote fait placer les pièges près des coffres qui contiennent les objets précieux : cela tient à ce qu'ayant perdu l'épisode de la fumée révélatrice il ne suppose pas qu'on eût découvert la pierre mobile. Charax ne s'explique par sur ce point ; Pausanias, assez singulièrement, fait mettre les pièges *sur les coffres*.

7. Le père (oncle, maître, frère, ami) se prend et ne peut se dégager ; il engage lui-même son fils (neveu, apprenti, frère, ami) à lui couper la tête pour que son corps ne soit

1) Ce trait manque avec plusieurs autres dans le *Kandjour* ; le récit de Somadeva, ici comme ailleurs, est complètement isolé.

pas reconnu et qu'ainsi son complice et sa famille ne soient pas punis après lui. Hérodote rapporte ainsi cet épisode et il est pareil dans la plupart des versions, si ce n'est qu'un certain nombre omettent de donner au voleur pris l'initiative de l'acte exécuté par l'autre, mais, comme je l'ai déjà dit, ce trait doit être primitif : il diminue l'odieux de l'action accomplie par un personnage qui a évidemment toutes les sympathies du conte. — Les récits de Pausanias et de Charax de Pergame ne nous conduisent pas plus loin.

8. Le roi fait exposer publiquement le cadavre et donne ordre d'arrêter toute personne qui pleurera à sa vue. La veuve (mère) du mort ne peut s'empêcher de pleurer et de gémir, mais le voleur survivant lui fournit un moyen de se livrer à sa douleur sans exciter les soupçons. — Cet épisode entier fait défaut dans deux contes allemands (Z W) : il se présente dans toutes les autres versions, mais sous deux formes essentiellement différentes. Dans la première, comprenant le *Kandjour*, Somadeva, le conte chypriote et le conte ostiak, on pend à un carrefour le corps sans tête, et la veuve (ou la mère O, ou le voleur lui-même S T) s'en approche pour le pleurer ; dans la seconde, comprenant le *Dolopathos*, les *Sept Sages*, *Berinus*, le *Pecorone*, le poème néerlandais, un conte allemand, le conte danois et le conte gaëlique, le corps est traîné par les rues, et c'est quand il passe devant la maison de la veuve (mère) qu'elle ne peut retenir ses cris. Nous avons donc d'un côté toutes les versions occidentales, de l'autre toutes les versions orientales ; le conte russe participe aux deux formes : on promène le corps sur un chariot, mais la veuve va à sa rencontre[1]. — La différence se continue dans la suite de l'épisode : dans la forme européenne, la veuve (mère) ne peut contenir ses larmes quand le corps passe devant elle ; dans la forme asiatique, elle va exprès vers le corps pour pleurer. Par une conséquence logique de

1) Dans ce même épisode transporté à un autre conte russe (voy. ci-dessus, p. 177, n. 3), la version russe est en parfait accord avec les versions asiatiques.

cette divergence, le prétexte qui sert à justifier les pleurs donnés au mort est, dans la forme européenne, une blessure que le fils se fait, par une inspiration subite, quand on va arrêter les habitants de la maison où on a pleuré, tandis que dans la forme asiatique la ruse est préméditée et exécutée par la personne même qui verse les larmes. Il y a dans cette divergence un phénomène extrêmement curieux, qui tient à toute une façon différente d'envisager le deuil et la douleur dans les différentes civilisations : chez l'Européen c'est le sentiment, chez l'Asiate, c'est la forme qui est tout. Tandis que la veuve, dans les versions européennes, ne peut contenir, malgré les dangers qu'elle va faire courir à elle-même et à sa famille, ses sanglots à la vue du corps décapité traîné devant elle, la veuve des versions orientales prépare et exécute de sang-froid un stratagème pour répandre devant le corps de son mari les larmes auxquelles il a droit. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur ce point intéressant de psychologie comparée : je me borne à rechercher ce qu'on en peut tirer pour la critique de notre conte. Il semblerait qu'il n'y eût à hésiter qu'entre deux solutions : suivant que l'origine du conte sera regardée comme européenne ou asiatique, l'une des deux formes devra être considérée comme primitive. Mais la question n'est pas si simple ; en effet ce que j'ai signalé comme un trait de mœurs orientales est en réalité un trait de mœurs barbares. Chez tous les peuples à demi civilisés, les manifestations du deuil sont plutôt un honneur qu'on rend aux morts qu'un besoin auquel on cède. Tandis que chez nous la veuve cherche à conserver en public une attitude calme et résignée et ne s'abandonne que dans l'intimité aux transports de sa douleur, dans toutes les nations barbares elle étale devant les spectateurs ses larmes et ses hurlements, se frappe la poitrine, se déchire le visage et s'arrache les cheveux pour honorer l'époux défunt et montrer qu'elle comprend ses devoirs. Ces mœurs ont donc existé en Europe, et il faut voir dans la modification commune à toutes les versions européennes conservées un changement relati-

vement moderne, fait à une époque où on ne comprenait plus bien le sentiment exprimé dans le récit primitif. Déjà les Hellènes étaient choqués des manifestations excessives du deuil chez les femmes barbares, et les Romains, en en tolérant l'usage, les avaient attribuées à des pleureuses salariées. — Le fait que la modification en question se trouve dans J L B G N A D E indique qu'elle est très ancienne, et en même temps nous donne, pour notre étude comparative, un résultat très important, puisqu'il nous prouve que toutes les versions européennes remontent à une source commune, où cette modification avait été introduite. Dans tous ces récits européens, le fils se fait une blessure, à la main dans J G N D, à la cuisse dans L B, au pied dans A E ; mais il n'y a pas tout à fait le même accord entre les récits orientaux. La veuve (mère), pour pouvoir pleurer, brise devant le corps de son fils un pot de lait dans les contes chypriote, russe et ostiak ; dans le *Kathasaritsagara* c'est le compagnon du mort lui-même qui brise son tesson, et ce trait a une signification un peu différente ; enfin dans le *Kandjour* c'est aussi le neveu qui tient à payer à son oncle le tribut de ses larmes, mais il y réussit tout autrement, en employant une ruse qui rappelle un peu celle dont s'avise, dans un conte également célèbre en Orient et en Occident, une épouse adultère, pour pouvoir sans crainte jurer de son innocence[1]. C'est à mon avis la première version qui est ancienne et nous conserve bien probablement la donnée primitive du conte. — J'ai écarté de toute cette discussion le récit d'Hérodote, parce que l'épisode qui nous occupe semble y manquer : il dit que le roi « fit pendre le corps décapité le long du mur et y plaça des gardes avec ordre d'arrêter et de lui amener celui qu'ils verraient pleurer ou donner des signes de pitié », mais cet ordre ne paraît pas avoir de suites. Il est clair cependant que ces paroles n'ont pas été mises là sans motif, et qu'elles contiennent la preuve que notre épisode faisait partie du récit

1) Voyez les différents romans de Tristan, Benfey, *Pantschatantra*, etc.

égyptien. Il s'y retrouve d'ailleurs sous une forme qu'on ne reconnaît pas au premier abord : c'est près du corps pendu que le voleur entr'ouvre les outres, et quand il voit son vin s'échapper, il se met à pousser de grands cris. Ces outres répondent ainsi au pot de lait brisé des contes orientaux : seulement dans Hérodote cet épisode est intimement mêlé avec le suivant, celui des gardes enivrés ; en outre, comme dans le *Kandjour* et Somadeva, c'est le voleur lui-même, et non sa mère qui exécute le stratagème qui lui permet de pleurer le mort. Je crois que l'accord des autres versions montre bien que la mère, qui dans Hérodote joue dans l'épisode suivant un rôle décisif, devait être le principal personnage de celui-ci, et que les trois récits qui lui substituent le voleur lui-même sont altérés ; je crois aussi que le trait du pot de lait devait se trouver dans le récit d'Hérodote et qu'il s'est postérieurement confondu avec l'épisode suivant. — Le roman des *Sept Sages* et le conte danois ne mènent pas plus loin le récit.

9. Il ne suffit pas de donner des larmes au défunt, il faut lui rendre les derniers honneurs. Le voleur réussit à enlever son corps du lieu où il est pendu en enivrant les gardes, et il leur inflige en signe de dérision une marque ridicule. — Cet épisode, dont la forme originaire est celle que je viens de résumer, se trouve dans la plupart des versions, HNZWAERSO. L'accord parfait d'Hérodote avec le conte tirolien et aussi, à ce qu'il semble, avec le conte ostiak, montre bien qu'ils ont conservé dans ses détails, si agréablement contés par le vieil historien grec, le stratagème primitif. Les autres récits varient quelque peu dans la manière dont ils supposent que le voleur s'y prit pour enivrer les gardes, et plusieurs d'entre eux, NWAS, mêlent au vin qu'il leur fait boire un narcotique : cette innovation peu heureuse est encore une coïncidence facilement explicable ; elle se retrouve dans le conte tirolien, si fidèle d'ailleurs à l'ancienne tradition. — Les contes divergents sont évidemment altérés ; le récit de Ser Giovanni, avec les diables qu'il met en scène,

est un produit du moyen âge ; une accommodation d'un autre genre se trouve dans la substitution, en tibétain, et en sanscrit, de la crémation du corps à son enlèvement[1]. — Le conte chypriote a un récit assez semblable aux autres, seulement au lieu que la ruse en question ait pour but l'enlèvement du cadavre, dont il n'est rien dit ici, elle est transportée à un épisode subséquent (n° 12). — Le *Dolopathos* et *Berinus*, à l'inverse, ont transporté ici un autre stratagème qui, dans le conte ostiak et sans doute, comme nous le verrons tout à l'heure, dans le récit primitif, s'appliquent non pas au cadavre, mais à un sac d'or suspendu dans un carrefour. — Toutes les versions ne sont pas d'accord pour raconter que le voleur, non content d'enlever le corps aux gardes qu'il a enivrés, leur inflige une marque dérisoire ; mais comme ce trait se trouve à la fois dans Hérodote, dans le conte chypriote et dans cinq récits européens (G N Z W A), on peut sans crainte le regarder comme primitif. Cette marque dérisoire n'est pas la même partout : dans Hérodote et le conte chypriote, le voleur coupe aux gardes la moitié de la barbe ; dans les cinq récits européens, il les revêt de costumes ridicules. Ce n'est pas le seul cas où nous ayons à relever entre le texte chypriote et Hérodote une similitude complète à l'encontre de toutes les autres versions (voy. le n° 15) et on peut affirmer que ces deux récits appartiennent à une seule et même forme du vieux conte ; mais rien ne prouve que cette forme soit primitive. Je crois plutôt que le récit, source commune d'Hérodote et du conte chypriote, a transporté ici mal à propos l'épisode n° 16, et je reviendrai sur ce point en parlant de cet épisode. La forme originaire serait donc celle des récits européens.

Ici se place une série d'épisodes qui, n'étant plus comme les précédents rattachés étroitement les uns aux autres par

1) Dans le *Kandjour* et Somadeva le voleur emploie un second stratagème pour jeter les ossements dans le Gange ; dans le *Kandjour* il y en a encore un autre pour offrir la libation légale. Ce sont là évidemment des traits ajoutés en Inde.

un lien logique, manquent dans un très grand nombre de versions. Jusqu'à présent toutes les phases du récit découlaient nécessairement de la première ; maintenant il n'en est plus ainsi ; le roi tend au voleur diverses embûches, et celui-ci réussit toujours à enlever, sans se laisser prendre, l'appât qu'on lui a tendu ; le nombre et le caractère de ces embûches étaient naturellement arbitraires dans le récit primitif, et, sauf deux d'entre elles qui, étant étroitement unies, manquent toutes deux ou se présentent toutes deux, sauf encore la dernière qui forme le dénouement du conte et en est le trait le plus piquant, elles ont disparu ou se sont conservées assez au hasard ; mais elles ont souvent laissé des traces même dans les récits où on ne les retrouve plus, et la comparaison montre que toutes celles qui sont dans divers contes ont dû faire partie de l'histoire primitive. Je vais les passer en revue, en indiquant d'avance que les quatre premières (n<sup>os</sup> 10, 11, 12, 13) manquent absolument dans Hérodote et dans le troisième conte allemand, et n'ont laissé que de faibles vestiges dans plusieurs des versions européennes.

10. Le roi, pour attirer le voleur, suspend à un arbre, dans le carrefour, un sac rempli d'or, ne doutant pas qu'il ne vienne le prendre : des gardes cachés de chaque côté l'observeront, et reporteront au roi son signalement. Le voleur se peint, lui et son cheval, moitié d'une couleur, moitié d'une autre, et quand les gardes racontent le fait, les uns parlant d'un cavalier blanc, les autres d'un cavalier noir, le roi ne tire aucune lumière de leur rapport. On ne peut douter que cet épisode ne soit primitif quand on le voit figurer à la fois dans le conte ostiak, dans le latin du *Dolopathos* et dans le français de *Berinus*[1] ; seulement ces deux derniers textes rapportent le stratagème non point à un sac d'or, mais à l'enlèvement même du corps du premier voleur, ce qui est bien

1) *Berinus* remplace le blanc et le noir par des couleurs diverses : c'est évidemment un « embellissement » du romancier ; la fuite du cavalier, le combat des gardes entre eux, sont également ajoutés.

moins vraisemblable[1], et ce qui en outre ne permettrait pas de comprendre comment dans le conte ostiak, à côté de ce stratagème figure, pour enlever le cadavre, celui qui se retrouve dans Hérodote et dans tous les autres récits (voy. ci-dessus, n° 9). Il résulte de ce rapprochement que *Berinus* et le *Dolopathos* ont une source commune[2] ; seulement le *Dolopathos* la reproduit beaucoup moins fidèlement. Il est seul à nous raconter que les gardes étaient eux-mêmes habillés moitié en noir moitié en blanc, et qu'ils laissèrent passer le voleur, les blancs le prenant pour un des noirs, les noirs pour un des blancs. Tout cela est fort peu clair : on ne comprend ni pourquoi le roi a cru rendre la garde plus sûre en la confiant à des chevaliers de deux couleurs, ni comment l'aspect mi-parti du voleur les amène à lui laisser emporter le corps qui leur est confié. L'épisode originaire, conservé pur dans le conte ostiak, a donc été malencontreusement changé de place dans la source de *Berinus* et du *Dolopathos*, et ensuite défiguré dans ce dernier texte.

11. On tente une nouvelle épreuve : on sème au même endroit des pièces d'or, avec défense de les ramasser : prévoyant que le voleur enfreindra l'ordre, on cache des gardes qui l'arrêteront ; mais il enduit de glu la semelle de ses souliers et enlève ainsi les pièces d'or sans être vu. Cet épisode ne figure dans aucune version européenne, mais sa présence simultanée dans le conte kirghiz, qui commence seulement ici, dans le conte ostiak et dans le conte chypriote, qui est avec Hérodote dans un accord si étroit, me paraît suffire à en prouver l'authenticité. Je n'insiste pas sur les détails ; ils se ressemblent plus, pour certains points, dans C et dans O, pour d'autres dans O et dans K : la forme originaire devait

1) Aussi les récits européens montrent-ils à cet endroit un embarras visible. On verra tout à l'heure que la version du *Dolopathos* est incompréhensible ; l'auteur de *Berinus* dit que les gardes ont ordre de ne saisir le voleur que quand il aura décroché le cadavre, pour qu'il ne puisse nier.

2) Ils sont d'ailleurs (sauf les épisodes ajoutés arbitrairement dans l'un et l'autre) assez constamment d'accord : ils font tous deux des voleurs le père et le fils, ils ont l'épisode de la fusion, celui de la blessure, etc.

contenir ce qui est commun à deux contre un de nos trois récits.

12. Ici se présentent les questions les plus embarrassantes de notre étude. Il est clair, d'après l'accord de trois versions purement européennes (G Z E), des versions russe[1] et chypriote et des deux contes tatares (KO), qu'on promène un animal[2] pour tendre un nouveau piège au voleur, et que celui-ci l'attire chez lui et le tue ; mais le sens précis et les détails de cet épisode sont très difficiles à atteindre. — L'animal est un chameau dans C K O, un bouc dans H, un veau dans G, un cerf dans Z, un porc dans E : il doit exciter simplement la gourmandise du voleur dans G, il excite en outre sa cupidité par ses cornes dorées dans Z, chargées de diamants dans R ; il doit découvrir le cadavre enterré dans E, il a la propriété de marquer d'une croix la maison où demeure un voleur dans O. Il a l'air de se promener seul dans Z R O, il est accompagné d'un guide dans K, de soldats dans EC, enfin dans G il est simplement mis en vente par des hommes qui doivent prendre note de l'acheteur. Ces gardiens sont enivrés par le voleur dans GECK, mais il semble que tous ces contes aient transporté ici, par une coïncidence fortuite, l'épisode n° 9, qui est antérieur à l'endroit où commence K, qui manque dans C, qui est répété à peu près tel que dans E, et qui dans G est remplacé par une invention toute moderne (voy. ci-dessus). Il est bien difficile, dans une pareille confusion, de retrouver la forme primitive : je crois cependant vraisemblable que c'est celle de Z R O ; le rôle du porc dans E paraît dû à une modification ingénieuse pour rattacher l'épisode au n° 9 ; le rôle du chameau dans O est plus que bizarre et paraît provenir d'une confusion avec l'épisode n° 13.

13. Un espion du roi découvre, en se faisant donner par la

1) C'est à dire l'épisode de notre conte transporté dans celui du voleur Chibarcha (voy. ci-dessus).

2) Dans le *Pecorone*, où tout ce récit est fort altéré, il ne s'agit pas de cette promenade.

mère du voleur de la graisse de l'animal tué, la maison où on l'a tué : il marque avec la graisse cette maison, et va pour l'indiquer au roi ; le voleur le rencontre, le fait rentrer en lui promettant plus de graisse, et le tue ; puis il marque pareillement un grand nombre de maisons. Cette forme est à peu près textuellement celle du conte chypriote, qui me paraît avoir le mieux conservé la donnée primitive. L'espion est un mendiant ordinaire dans G, le vieux voleur aveugle qui conseille le roi dans Z, il est changé fort maladroitement en une troupe de soldats dans E, enfin c'est une vieille femme dans les quatre versions orientales (R C K O). Cet espion (vieille femme, soldats) est tué dans G E R O, simplement retenu dans la maison dans O ; il ne lui est rien fait dans Z C. Enfin l'épisode de la marque faite à la maison se trouve dans Z C et O (où les traits rouges sont bizarrement attribués au chameau lui-même) ; ce ne serait peut-être pas suffisant pour regarder ce trait comme authentique[1], s'il ne semblait, dans plusieurs récits européens, s'être, en se transformant un peu, substitué à celui du conte primitif dans un épisode subséquent (n° 16)[2]. L'épisode qui suit, et que je divise, pour plus de commodité, en quatre traits distincts, figure à peu près dans tous les contes (excepté naturellement P X L W D, qui se sont arrêtés avant) ; il n'a toutefois laissé que des traces fort douteuses dans R, et peut-être dans A, il manque absolument dans Z, et il a été dans S transporté au début du conte et si gravement altéré qu'il est complètement méconnaissable. La vraie comparaison à instituer est entre H J G B N E C T R O : mais rien n'est moins aisé que de retrouver partout avec quelque sûreté les rapports de ces dix contes et la forme originaire dont ils s'écartent tous plus ou moins.

14. Pour connaître le voleur, le roi se décide à exposer sa fille. Cet étrange moyen, que rien ne motive de plus près

1) Il semble qu'il pourrait provenir d'un autre conte ou il est certainement originaire, celui d'Ali-Baba, qui, comme nous l'avons vu, a de son côté emprunté, en Russie, un épisode au nôtre.

2) Radloff, IV, 276.

dans aucun récit, est en relation évidente avec les épisodes précédents, où on a tenté le voleur par de l'or et par un manger délicat [1] ; il se trouve cependant dans plusieurs versions qui ne possèdent plus ces épisodes. Le roi expose sa fille dans un lieu de prostitution d'après Hérodote, et ce qui revient au même, sur la route [2] dans les contes ostiak et chypriote. Cette dernière forme est la forme primitive, tout à fait altérée dans K, où le voleur pénètre chez la jeune fille par escalade, obscurcie dans T, où le roi place sa fille dans un jardin sans qu'on voie clairement si l'accès en est public ou interdit, et remplacée dans J B G N par une variante un peu adoucie, où l'on sent l'influence de mœurs autres que celles du récit primitif. Cet adoucissement a été dans le conte écossais jusqu'à faire remplacer par un simple tour de danse la nuit que dans tous les autres contes le voleur passe avec la princesse [3].

15. Ici se pose dans le conte une question très délicate. Le roi n'expose ainsi sa fille que parce qu'il a un désir ardent de saisir le voleur; il faut donc qu'elle ait un moyen de le reconnaître. Ce moyen, si je ne me trompe, devait être originairement la défense, sous peine de mort, d'approcher de la princesse, tout en laissant l'accès auprès d'elle libre à tous : se fondant sur sa connaissance du caractère du voleur, le roi, ou plutôt le vieux conseiller qui le dirige toujours, pense que le voleur ne résistera pas plus à cette tentation qu'il n'a résisté aux précédentes (sac d'or, or semé, chameau ou autre animal) : il suffit donc que quelqu'un s'approche de la princesse malgré la défense pour qu'on soit sûr que c'est le voleur. Cette défense n'est positivement exprimée que dans

1) C'est ce que paraît avoir bien compris Ser Giovanni (voyez la citation ci-dessus, p. 172).

2) Voyez l'épisode de Thamar dans la Bible (*Gen.* XXXVIII) ; ces mœurs existent encore en Orient.

3) Les contes populaires, surtout dans leur forme moderne, presque toujours destinés aux enfants, offrent un très grand nombre d'exemples d'atténuations de ce genre : ainsi dans la *Belle au bois dormant*, dans *les Douze princesses dansantes*, etc.

deux récits, *Berinus* et le conte ostiak, qui me paraissent ici fidèles à l'original. La simple prévision, sans défense, se trouve dans le *Dolopathos*, dans le *Pecorone*, dans le *Deif van Brugghe*, dans le conte gaëlique et dans le *Kandjour*[1]; mais elle est évidemment insuffisante, car on ne voit pas ce qui empêchera d'autres jeunes gens d'aller trouver la princesse[2], et ainsi d'une part elle pourra ne pas reconnaître le voleur, d'autre part elle pourra être possédée par d'autres que le héros du conte, et c'est ce qui est tout à fait contraire à l'esprit du récit et aux derniers épisodes, qui font du voleur le père de l'enfant de la princesse et finalement son époux. Le conte chypriote et Hérodote, qui encore ici montrent un remarquable accord, veulent que la princesse, avant d'accorder ses faveurs à ceux qui l'approchent, leur demande une confession générale; et, en supposant que cette confession soit sincère, on a effectivement ici un moyen de reconnaître le voleur, mais on n'échappe pas à l'inconvénient de la voir appartenir à d'autres qu'à son futur mari, et Hérodote dit expressément qu'il ne fut pas le premier à s'approcher d'elle[3]. Je crois donc que, comme pour l'épisode n° 9, la source commune d'Hérodote et du conte chypriote avait altéré la tradition, qu'on retrouve ailleurs mieux conservée.

16. Quand elle aura reconnu le voleur, la fille du roi doit lui faire un signe, grâce auquel on pourra le reconnaître. Elle lui coupe une partie de la barbe, mais il s'en aperçoit et en fait autant à plusieurs autres jeunes gens, en sorte que le lendemain on ne peut le distinguer. Cet épisode fait-il partie du récit primitif ou s'est-il glissé par hasard dans le conte ostiak, le seul qui l'offre aujourd'hui tel que je viens de le

1) Autant du moins qu'on peut comprendre ce texte peu clair dans cette partie du récit.

2) Jean de Haute-Seille a vu cette lacune de la tradition qu'il avait à sa disposition et a cherché à y parer assez ingénieusement.

3) « Elle lui demanda *comme aux autres*... » (voyez ci-dessus). Le voleur n'était donc pas et ne devait pas, en effet, être le premier qui s'approchait d'elle.

résumer? La question est très difficile à résoudre sûrement; mais je crois que c'est la première hypothèse qui est conforme à la vérité. En effet, si cet épisode n'est aujourd'hui que dans O, il se retrouve en partie dans R : Senjka est tenté par de l'or et du vin, c'est un gardien caché et non plus la princesse qui le rase à moitié, mais le dénouement est le même. J'ai déjà exprimé l'opinion que la source commune à Hérodote et au conte chypriote a dû posséder cet épisode, qui est venu s'y confondre avec un autre (n° 9). On peut en retrouver encore dans le conte chypriote une trace effacée dans l'aventure du voleur qui se dénonce lui-même, puis, habillé en soldat, se perd dans les rangs des soldats qui cherchent à l'arrêter[1]. Enfin et surtout il me semble qu'ici, comme pour l'épisode de la blessure substituée au pot de lait brisé, nous avons dans les versions européennes une altération commune et voulue. A la barbe demi-rasée est substituée, dans J B G N E, une marque que la princesse fait au voleur et qu'il fait à son tour à beaucoup d'autres. Ce changement, qui se trouve dans les contes européens, s'est fait certainement dans leur source commune, antérieure aux plus anciens d'entre eux. On peut en chercher le motif dans la circonstance que cette source commune aura été rédigée dans un pays et dans un temps où il n'était pas d'usage de porter la barbe. — Si on voulait soutenir que la marque des contes européens répond non point à cet épisode mais au suivant, et que le conte ostiak, en admettant celui-ci, y a introduit un élément originairement étranger[2], on pourrait faire remarquer que cette aventure existe indépendamment de notre conte dans l'historiette célèbre, qu'ont traitée Boccace et La Fontaine, du roi et du muletier. Mais des raisons qu'il serait trop long de développer ici me font penser au contraire que l'aventure

1) Peut-être aussi y en a-t-il quelque vestige dans l'épisode si peu clair de la fête donnée par le roi dans le *Kandjour* (ci-dessus, p. 182).

2) On pourrait le croire amené par l'analogie du n° 13; mais j'aimerais mieux regarder le trait semblable du n° 13 comme interpolé, sous l'influence de notre n° 16 (voyez ci-dessus).

attribuée par Boccace à la reine Théodolinde n'est qu'un épisode anciennement détaché de notre conte, avant que la « marque » se fût substituée au signe plus primitif de la barbe à demi rasée.

17. Une seconde fois la princesse est offerte en appât au voleur ; cette fois elle doit lui saisir la main et ne pas la lâcher jusqu'à ce que les gardes apostés, appelés par ses cris, soient arrivés. Le voleur cache sous son manteau le bras d'un mort, qu'il laisse en s'enfuyant dans la main de la princesse. — Cet épisode du bras coupé a disparu de toutes les versions européennes ; dans les quatre récits qui le présentent, HCKO, il n'est pas identique ; le corps auquel le voleur coupe ce bras, c'est le corps même du voleur décapité dans O, le corps de la vieille femme tuée dans l'épisode n° 13 dans K, le corps d'un mort quelconque dans H[1] et dans C, qui sont encore ici parfaitement d'accord contre les autres. Cette dernière version doit être écartée, parce qu'il aurait fallu raconter de quelle façon le voleur s'était procuré ce cadavre, mais le fait qu'Hérodote et le conte chypriote disent positivement que le bras coupé n'était pas celui du premier voleur me paraît appuyer la version du conte kirghiz ; s'il en est ainsi, on a du même coup la preuve que la source d'Hérodote a dû, comme le conte chypriote, contenir l'épisode n° 13, qui y a laissé cette faible trace. Cette fois encore il faut admettre que la source commune des versions européennes a supprimé cette aventure comme trop choquante, et ceci ferait croire qu'elle se présentait sous la même forme que dans le conte ostiak. Elle l'a d'autant plus facilement supprimée qu'elle faisait double emploi avec l'épisode précédent.

18. La princesse met au monde un fils. Pour découvrir le père, le roi convoque tous les jeunes gens : l'enfant innocent, guidé par l'instinct, démêlera son père et lui donnera un objet qu'il tient en main. Le voleur doit éviter ce danger en atti-

1) Voy. ci-dessus (p. 157), la note sur ce passage.

rant l'enfant vers lui par un jouet qu'il tient à la main et qu'il lui donne, et en prétendant ensuite que c'est un échange qu'il a fait et non un don qu'il a reçu. Cet épisode ne se trouve plus nulle part tel que je viens de le raconter et que je le crois primitif. Il a entièrement disparu de tous les récits sauf trois, le *Dolopathos* (français), le conte gaëlique et le *Kandjour*. Le texte tibétain est le seul qui fasse de l'enfant révélateur le fils du voleur ; mais ce trait doit être primitif ; cette manière de découvrir un père inconnu se retrouve en effet dans un conte bien célèbre, celui que Basile et après lui Wieland ont traité sous le nom de *Pervonto*, et qui, populaire en France[1], en Grèce, en Allemagne, en Danemark[2], se retrouve aussi chez les Tatares de la Sibérie[3]. D'ailleurs la naissance d'un enfant comme conséquence de l'épisode précédent est tout à fait dans le génie des contes populaires[4]. Mais l'action peu claire du jeune homme n'a conservé son sens que dans le *Dolopathos* ; le *Kandjour* la supprime ; le conte des Highlands l'altère d'une façon extrêmement ingénieuse, mais qui, si elle était primitive, ne se serait certainement pas perdue dans les autres récits. Elle a d'ailleurs le désavantage de faire agir ici le voleur en sens inverse de toutes ses ruses précédentes.

19. Le roi, émerveillé de tant d'habileté et de hardiesse, promet sa fille au père de l'enfant s'il se fait connaître. Le jeune homme se présente et devient d'abord le gendre, puis le successeur du roi. Ce dénouement, commun à toutes les versions[5], s'explique bien mieux si on admet que la princesse

1) Voy. l'hist. de Wortigern et S. Germain dans Nennius.

2) Voy. la note de M. Reinh. Köhler dans les *Mém. de l'Acad. de Saint-Pétersbourg*, XIV.

3) Voy. Radloff, IV, 7 : *le Tchaback d'or*, Id. IV, 405 ; Strackerjan 633 ; Rohde, *der Griechische Roman*, 47.

4) Cf. les formes primitives de *la Belle au bois dormant*, plusieurs mythes grecs, etc.

5) Excepté, bien entendu, celles qui ne connaissent que la première partie du récit, comme P X L W D R ; le mariage avec la princesse s'est transformé dans N en une simple récompense que promet et donne au voleur le roi de France ; dans K O le voleur mérite les bonnes grâces du roi en exécutant à son

avait déjà un enfant du voleur. Il appartient certainement au fonds primitif du conte.

L'examen minutieux auquel je viens de soumettre toutes les versions de notre conte nous fournit un premier résultat qui est très important non seulement pour l'étude de ce conte, mais pour la mythographie en général ; c'est la division de toutes ces versions en deux grandes familles, la famille européenne et la famille gréco-asiatique. Pour établir cette division je me suis surtout appuyé sur les altérations faites au conte originaire dans tous les récits européens ; je n'aurais pas osé attribuer la même importance aux suppressions, d'abord parce qu'elles peuvent plus facilement être révoquées en doute, ensuite parce que c'est sur ce point que les coïncidences fortuites sont le plus fréquentes ; cependant, sous la réserve de ces observations, on peut se servir des suppressions communes à plusieurs récits pour les classer en groupes, surtout quand d'autres circonstances engagent à les rapprocher. — La famille européenne est visiblement la plus récente des deux ; elle se caractérise par les traits suivants : au lieu que la veuve du mort vienne briser un vase devant le corps pendu de son mari pour avoir le droit de répandre des pleurs, on traîne ce corps devant les maisons, et le fils se fait une blessure pour expliquer les larmes de sa mère ; au lieu que la fille du roi soit mise par son père dans un lieu de prostitution, ceux qui veulent s'approcher d'elle sont invités à venir au palais ; au lieu de marquer le voleur en lui coupant la moitié de la barbe, elle lui fait un signe au visage : l'épisode n° 11 (*or à terre*) est supprimé, ainsi que le n° 17 (*main morte*).

Le récit d'Hérodote, étroitement uni au conte chypriote[1],

profit un tour d'adresse ; dans S le mariage a été transporté au début, ce qui fait que le dénouement aussi est fort altéré, mais on y reconnaît le fond primitif.

1) Cette parenté donne lieu de croire que les récits grecs nous l'offriraient également s'ils étaient complets.

appartient à la famille orientale; mais il contient quelques traits qui manquent dans les versions postérieures de cette famille et se retrouvent dans l'autre; c'est d'abord l'identification du premier voleur avec l'architecte du trésor (n° 3) (ce trait n'est plus il est vrai dans le conte chypriote, mais il en a sous une forme altérée un autre, le n° 5 (*fumée, lumière*), qui est intimement lié à celui-ci, et par conséquent il a dû le posséder); ce trait, qui est également dans Pausanias et Charax, manquant d'ailleurs dans toutes les versions asiatiques, il est probable qu'elles dérivent d'une source commune qui l'avait supprimé. La dérision infligée aux gardes d'après Hérodote (n° 9), et C se retrouve, bien que sous une forme différente, dans la famille européenne (G N Z W A) et a disparu de toutes les versions asiatiques. Ainsi on obtient trois groupes : le premier, le plus ancien et le plus complet, est représenté par H C P X (surtout par C) : il ne manque à ce groupe que les épisodes n° 10 (*blanc et noir*) et 18 (fils), qui, se retrouvant à la fois dans des versions européennes et orientales (10 J B O, 18 J E T), ont dû faire partie du conte primitif.

Toutes les versions asiatiques sont ensuite sorties d'une forme du récit où manquaient les épisodes 3 et 5. Dans le sein de cette famille, nous distinguerons d'abord le groupe sanscrit-tibétain, qui, très altéré dans S, mieux préservé dans K, se caractérise par l'omission du n° 4 (*ancien voleur*), par la substitution du fils à la mère dans la visite rendue au cadavre, par la crémation sur place remplaçant l'enlèvement du corps, par l'addition d'un épisode où le voleur survivant jette le corps de l'autre dans le Gange, par l'omission des épisodes n^os^ 11 (*or à terre*), 12 (*animal tué*), 13 (*espion tué*) et 17 (*main morte*) : c'est la forme spécialement indienne. L'autre forme, ou tataro-russe, admirablement conservée dans O, mutilée dans K, très défigurée dans R, a pour trait caractéristique la suppression de l'épisode n° 18, qui étant resté à la fin dans T et dans deux versions européennes, appartient incontestablement au récit originaire.

Si nous passons maintenant à la famille européenne, il est plus difficile d'y former des groupes intérieurs : cependant, sans parler de J et L qui sont deux variantes, l'une très riche, l'autre très écourtée du même récit, nous avons déjà remarqué que J et B ont dû avoir la même source, puisqu'ils ont également remplacé l'épisode n° 9, qu'ont gardé les autres versions européennes, par l'épisode n° 10, qu'elles ignorent[1]. Les trois contes allemands peuvent se réunir en un groupe, qui se caractériserait moins par l'omission du n° 5 et de toute la partie du récit relative à la fille du roi[2] que par la substitution de pièges, également faite dans Hérodote et les deux autres récits grecs, à la cuve de poix du conte primitif. D'autres observations, plus minutieuses et dirigées uniquement dans ce sens, pourraient amener à ramifier un peu plus cette branche de la tradition; mais les résultats auxquels je suis parvenu suffisent au but que je me suis proposé dans ce travail.

Il est en effet démontré que le conte de l'habile voleur, dans les nombreuses versions qu'on en possède, ne provient pas du récit d'Hérodote, le plus anciennement écrit; qu'aucune de ces versions ne procède directement d'une autre, enfin que toutes peuvent se classer dans un ordre historique et généalogique. Cette classification montre que le conte, qui était déjà répandu dans l'Orient du bassin méditerranéen il y a vingt-trois siècles, et qui, dans cette même région a gardé fidèlement la forme qu'il avait alors, a également persisté en Asie, où nous le retrouvons aujourd'hui presque sans altération chez les Tatares, tandis qu'il a subi en Inde certains remaniements caractéristiques. Des modifications d'un autre genre lui ont été imposées fort anciennement en Europe, et sous cette nouvelle forme il s'est transmis, soit

1) Ces deux textes s'accordent encore en supprimant la marque de dérision infligée aux gardes (épisode n° 9), qui se retrouve, bien que différente, dans Hérodote et les autres contes européens.

2) Le conte russe dérive sans doute d'un conte mongol.

oralement, soit dans des rédactions littéraires, depuis le XII[e] siècle jusqu'à nos jours.

Il me reste, pour terminer cette étude qui serait beaucoup trop longue si elle ne devait pas apporter à la science quelques résultats d'un intérêt général, à rechercher, autant que me le permettent mes moyens d'information, l'origine du conte, sa patrie, sa signification première, enfin le mode et la date de ses pérégrinations diverses.

## III

### Conclusions.

Un système, qui repose sur d'immenses travaux et qui a été élaboré avec profondeur et critique, occupe à peu près seul aujourd'hui[1], en ce qui concerne l'origine et la transmission des contes, le terrain de la science. Ce système est celui de M. Benfey. C'est à l'établir qu'il a consacré, au moins en très grande partie, cette admirable introduction au *Pantchatantra* qui a véritablement fondé la science mythographique et qui sera longtemps encore la mine presque inépuisable où il faudra toujours revenir puiser. C'est surtout pour le développer et l'affermir qu'il avait créé en appelant à lui de nombreux collaborateurs, cet excellent recueil d'*Orient et Occident*, dont la collection, trop vite interrompue, renferme tant de documents utiles et de rapprochements ingénieux. Ce système, M. Benfey ne l'a guère exposé dans son ensemble, en rassemblant les preuves à l'appui et en discutant les objections : il s'est contenté d'en donner une formule aussi brève que générale, et de faire converger depuis lors vers la démonstration de cette formule tous les travaux qu'il a entrepris dans ce domaine. Voici cette formule, telle qu'elle se trouve dans la préface du *Pantchatantra* (p. XXII ss.). Après avoir constaté que les *fables* de cette grande compilation sont pour la plupart d'origine occi-

1) [Il ne faut pas oublier que ce mémoire a été composé en 1874. — *Réd.*]

dentale (grecque), il ajoute : « Les *récits* au contraire, et en particulier les *contes* se font reconnaître comme originairement indiens, et, ce qui est encore plus important, les Indiens, s'ils ont emprunté leurs fables à l'Occident, ont payé leur dette avec usure en lui renvoyant leurs contes, bien que généralement à une époque sensiblement postérieure. En effet mes recherches dans le domaine des fables, récits et contes de l'Orient et de l'Occident m'ont donné la conviction que très peu de fables, mais un grand nombre de contes et de récits se sont répandus de l'Inde presque sur le monde entier. Pour ce qui concerne l'époque de cette expansion, il n'y en a sans doute relativement que bien peu qui aient émigré vers l'Occident avant le x<sup>e</sup> siècle, et ils l'ont fait sans doute par la transmission orale, due aux rencontres des voyageurs, marchands ou autres. Mais avec le x<sup>e</sup> commencèrent, par les incursions et les conquêtes continues des peuples musulmans, des relations toujours plus fréquentes avec l'Inde. A dater de cette époque la tradition orale s'effaça devant la transmission littéraire. Les récits indiens furent traduits en persan et en arabe ; leur contenu se répandit assez rapidement dans les empires musulmans d'Asie, d'Afrique et d'Europe, et, grâce aux contacts nombreux de ces empires avec les nations chrétiennes, atteignit aussi l'Occident chrétien. A ce point de vue les grands centres de transmission furent l'empire byzantin, l'Italie et l'Espagne. Des trois catégories ci-dessus mentionnées les narrations indiennes s'étaient, plus anciennement déjà et en plus grande masse, répandues dans les régions situées au nord et à l'est de l'Inde. Mes recherches ont fourni un résultat assuré : c'est qu'elles ont eu leur foyer principal dans la littérature bouddhique. C'est avec le bouddhisme qu'elles furent transportées en Chine sans interruption depuis le I<sup>er</sup> siècle environ jusqu'au moment où la Chine cessa d'être en relation intime avec les bouddhistes de l'Inde : les belles découvertes de Stanislas Julien nous ont prouvé que les Chinois avaient eu un goût particulier pour cette partie de la lit-

térature bouddhique, et avaient pris la peine de faire de ces récits des collections spéciales. Ils pénétrèrent au Tibet de la même façon qu'en Chine, et ils y vinrent d'abord de la Chine, puis de l'Inde, quand le Tibet entra avec l'Inde dans des rapports religieux plus étroits. Enfin du Tibet, et toujours avec le bouddhisme, ils arrivèrent aux Mongols : nous savons à n'en pouvoir douter que ceux-ci traduisirent dans leur langue les recueils de récits indiens... Or les Mongols ont dominé en Europe pendant près de deux cents ans, et par là ils ont ouvert une large voie à l'invasion des fictions indiennes. Ainsi : ce sont d'un côté les peuples islamites, de l'autre les peuples bouddhistes qui ont accompli la propagation des contes indiens presque dans le monde entier... Par leur excellence propre, les contes indiens semblent avoir absorbé tout ce qui pouvait exister d'analogue chez les peuples auxquels ils furent apportés... Les véhicules littéraires ont été surtout le *Tûti-Nameh*, des écrits arabes et très vraisemblablement des écrits juifs. Parallèlement se produisit la tradition orale, surtout dans les pays slaves. Dans la littérature européenne les récits proprement dits ont reçu droit de cité surtout par Boccace, les contes merveilleux par Straparole. De la littérature ils passèrent dans le peuple, d'où ils revinrent à la littérature, puis retournèrent au peuple et ainsi de suite. »

En résumant aussi brièvement ses idées sur un sujet si vaste et si complexe, M. Benfey ne pouvait se dissimuler qu'il laissait dans l'ombre plusieurs points de la plus haute importance, comme sont par exemple les questions suivantes. Le bouddhisme dont la littérature a certainement beaucoup contribué à répandre les narrations indiennes, en est-il le créateur, ou n'en a-t-il pas puisé lui-même une grande partie dans une littérature antérieure (cf. Liebrecht)? L'action des Mongols sur les peuples européens est-elle bien attestée, et, au cas où elle serait prouvée, s'est-elle exercée directement ou par l'intermédiare des Slaves? Parmi les narrations venues de l'Inde aux nations occidentales, peut-on distin-

guer celles qui leur sont venues par l'intermédiaire des Musulmans de celles que leur auraient transmises les Mongols (cf. Schiefner)? L'un ou l'autre de ces intermédiaires est-il indispensable, et ne peut-on pas admettre, sans parler d'autres hypothèses, que la littérature chrétienne syriaque ou grecque a pu servir plus d'une fois de transition entre l'Inde et l'Europe[1]? Est-il bien sûr que les narrations indiennes aient supplanté en Europe tout ce qu'avait pu créer l'imagination indigène? N'est-il pas possible, d'une part, que des contes de provenance non-indienne soient restés populaires en Europe, d'autre part que des contes existant à la fois en Inde et en Europe aient une provenance européenne? Enfin est-il bien démontré que l'Inde soit la source première de toutes ces fictions? D'autres antiques civilisation ne pourraient-elles pas revendiquer leur part dans la formation du trésor commun? Plusieurs de ces contes n'ont-ils pas une origine mythique qui en reporterait l'origine à la période primitive de la race ario-européenne, antérieurement à la séparation des différents peuples qui la composent, et par conséquent à la plus ancienne littérature de l'Inde?

Ces questions si graves et si délicates, personne, depuis M. Benfey, ne les a sérieusement soulevées. M. Max Müller, tout en continuant à regarder la majorité de nos contes populaires comme le « résidu » de la mythologie ario-européenne primitive, a admis sans discussion la théorie de Benfey, et a distribué ingénieusement l'ensemble des contes européens en deux séries, l'une *primaire* et l'autre *secondaire*,

1) Cette hypothèse a depuis été démontrée au moins dans un cas très important, celui de la légende de saint Josaphat, qui provient de la biographie de Bouddha connue sous le nom de *Lalita-Vistara*, comme l'a remarqué le premier M. Ed. Laboulaye (*Journ. des Débats*, 1859, 21 et 26 juillet) et comme l'a montré plus tard M. Liebrecht (*Jahrbuch für rom. Literatur*, II, 314). M. Benfey a reconnu lui-même l'importance de cette découverte et a déclaré modifier sur ce point les idées qu'il avait précédemment émises (*Gött. gel. Anzeigen*, 1860, p. 874). Je dirai en passant que, contrairement à M. Max Müller (*Essays*, t. III, p. 322, ss.), je crois que *Barlaam* n'a été composé originairement ni par saint Jean Damascène, ni en grec, mais en syriaque.

comparant les contes de la première espèce aux mots qui dans les langues modernes proviennent de l'ario-européen primitif, ceux de la seconde aux mots qui ont été empruntés par telle ou telle de ces langues à une autre[1] : mais en nous recommandant de bien distinguer ces deux genres de contes, il a négligé de nous apprendre à quels traits précis nous pouvons les reconnaître. — Plus récemment, un écrivain français qui a essayé, non sans talent, de suivre les anneaux de cette « chaîne traditionnelle » qui relie l'Orient à l'Occident, a tenu compte aussi dans une certaine mesure du système de Benfey, mais il ne s'en est que peu préoccupé, affirmant que les contes, quelle que soit leur origine immédiate, sont également susceptibles de recevoir une interprétation mythique[2]. — Ni M. de Gubernatis, dans le vaste musée, un peu encombré, qu'il a consacré à la « zoologie mythologique », ni M. Fr. Baudry, dans les fines observations dont il fait précéder la traduction française de ce livre[3], n'ont abordé la question de la transmission des contes. A tous les points d'interrogation qui se posent forcément dans l'esprit après la lecture du livre de M. Benfey, aucune réponse n'a été donnée.

Je n'ai pas la prétention de résoudre ces problèmes ardus, pour la solution desquels de nombreux érudits devront mettre en commun leurs ressources spéciales ; mais mon sujet m'amenant naturellement à en aborder quelques-uns, je tâcherai de faire profiter la science des contes en général, des résultats que me fournira mon investigation particulière.

Un fait important peut déjà être considéré comme acquis : ce ne sont pas seulement des fables qui ont pénétré dans l'Inde de régions plus occidentales : ce sont aussi des contes. M. Benfey n'en avait admis qu'un seul, le conte de Midas, encore le croyait-il interpolé par l'auteur de la version

1) *Essays*, t. II, p. 201 et ss.
2) H. Husson, *la Chaîne traditionnelle* (Paris, 1874), p. 3-4.
3) *Mythologie zoologique*, par A. de Gubernatis, trad. par P. Regnaud (Paris, 1874), p. XIII ss.

kalmoucke (*Ssiddi-Kür*) du *Vetalapantchavinçati*[1]. M. Comparetti a déjà signalé, outre le mythe de Polyphème, le conte de Rhampsinite comme ayant été apporté à *l'Inde*[2]. On peut aujourd'hui en joindre plus d'un autre : le conte de l'animal fidèle qui, ayant défendu l'enfant de son maître contre une bête féroce, fut pris par celui-ci pour le meurtrier de l'enfant et injustement mis à mort, ce conte, qui du livre indien de *Sindibâd* a passé dans toutes les versions des *Sept Sages*, qui est devenu dans le pays de Galles une légende nationale et qui était populaire en France au XII[e] siècle, était déjà en Grèce le sujet d'une tradition locale qu'a recueillie Pausanias[3] ; le conte de Psyché, qui se retrouve en France dans *la Belle et la Bête* et, avec des formes diverses, chez la plupart des nations modernes, existe également dans l'Inde[4] ; une légende bizarre, rapportée par Denis d'Halicarnasse à propos de la ville de Lavinium, se lit presque textuellement identique dans le *Pantchatantra*[5] ; l'histoire du tueur de dragon qui, supplanté par un imposteur, prouve son bon droit en montrant la langue du monstre dont son rival apporte la tête, cette histoire, si répandue en Europe depuis les romans de Tristan jusqu'aux contes d'enfants de nos jours, et connue également en Inde[6], elle est racontée par le Scholiaste d'Apollonios de Rhodes d'après l'historien Dieuchidas de Mégare[7] ; le piquant jugement contre une courtisane, attribué par Plutarque à Démétrios de Phalère, par Élien à Amasis, est également connu dans l'Inde, où se retrouve aussi le célèbre procès sur « l'ombre de l'âne », déjà proverbial en Grèce au temps de

1) *Pantchatantra*, p. XXII. Il cite cependant lui-même la légende de Zopyre, I, 338 : cf. Liebrecht, *Jahrb.*, III, 154.
2) *Revue Critique*, 1867, t. I, p. 186.
3) Voy. *Jahrb. f. rom. Lit.*, III, 156 ; comp. Pausanias, X, 33, 5.
4) Voy. Dunlop-Liebrecht, note 89.
5) *Jahrb. f. rom. Literatur*, III, 81, 152.
6) [Voy. W. Golther, *Die Sage von Tristan u. Isolde* (1887), p. 15-6.]
7) *Jahrb. f. rom. Literatur*, II, 136.

Démosthène[1]. Dans la grande majorité de ces cas, sinon dans tous, c'est l'Inde qui a reçu de la Grèce et non l'inverse[2]. Nul doute que des recherches ultérieures n'augmentent beaucoup le nombre de ces rapprochements et ne confirment la conclusion que nous pouvons d'ores et déjà tirer de leur existence : dès une époque très ancienne l'Inde a emprunté à l'Occident non seulement des apologues, mais des contes proprement dits. Par conséquent, et c'est là un second point digne d'attention, la littérature bouddhique, où se retrouvent plusieurs des ces contes, ne les a pas créés : elle les a empruntés à une littérature antérieure : or ce fait inattaquable suffit pour que le caractère originairement bouddhique de toutes les narrations contenues dans les livres bouddhiques se trouve exposé à une certaine suspicion et ne doive pas être admis *a priori*.

Que notre conte, en particulier, ait été introduit dans l'Inde au lieu d'en être originaire, c'est ce qu'il est, je pense, inutile de prouver. J'ai signalé plus haut les altérations caractéristiques qu'il a subies sous les mains indiennes. Mais il ne faudrait pas croire que la version indienne du conte de l'adroit voleur vienne d'Hérodote : elle a plusieurs traits (n°s 8, 18) qui sont absents du livre grec et dont l'authenticité est établie par les autres versions. Provient-elle, par transmission orale, d'un récit grec qui aurait pû être beaucoup plus complet que celui d'Hérodote, et ressembler par exemple (avec le n° 18 en plus) au conte chypriote? C'est possible, mais cette hypothèse n'est pas la seule admissible et n'est même pas la plus vraisemblable, comme nous le verrons tout à l'heure.

La version tataro-russe n'entre pas mieux que la version indienne dans le cadre tracé par M. Benfey. En effet cette

1) *Jahrb. f. rom. Literatur*, III, 147 ; Benfey, *Pantch.* I, 127.

2) La démonstration de cette thèse m'entraînerait trop loin et pourrait ne pas être complète pour tel ou tel cas. Mais pour la majorité elle est certainement fondée, bien que M. Liebrecht paraisse regarder ces récits comme indiens et très anciennement introduits en Grèce.

version ne provient certainement pas du tibétain, où dès le IXe siècle le conte se présente, dans le *Kandjour*, sous une forme si gravement altérée. La version tataro-russe, qui, avec le conte chypriote, contient notre récit avec ses traits les plus primitifs, est complètement indépendante de la forme indienne. Remarquons d'ailleurs que les peuplades turques chez lesquelles M. Radloff l'a recueillie n'ont jamais fait profession de bouddhisme, et qu'elles étaient en partie payennes jusqu'au commencement de ce siècle, où le grand *revival* musulman parti de Boukhara est venu les atteindre et les convertir au mahométisme.

Enfin la version européenne ne se conforme pas mieux au système de l'illustre professeur de Göttingen. Nos contes viennent, d'après lui, de l'Inde, les uns par la voie de traductions arabes et persanes, les autres par l'intermédiaire des Mongols; mais le conte de l'adroit voleur ne se trouve ni chez les Mongols ni dans les livres arabes ou persans, et, ce qui est bien plus décisif, il se présente dans l'Inde, très anciennement déjà, sous une forme tellement tronquée et altérée, que la version européenne, beaucoup plus complète, ne saurait en provenir[1]. Le problème est donc tout à fait insoluble par les procédés qu'on a appliqués jusqu'à présent aux recherches du même genre; il faut le reprendre tout à fait à nouveau.

Voyons d'abord ce qui concerne l'origine du conte. On le recueille pour la première fois en Égypte, pour la seconde en Grèce. De là, quand la connaissance du sujet était restreinte au domaine de l'antiquité classique, une double solution : pour les uns le conte était égyptien et était arrivé d'Égypte en Grèce ; pour les autres il était grec et il avait été transporté en Égypte.

Je pense que peu de savants seront disposés à reconnaître au conte une origine grecque. Outre qu'il ne se présente,

1) Remarquons d'ailleurs que les plus anciennes versions européennes sont bien antérieures aux expéditions des Mongols en Europe. Les Russes tiennent le conte directement de l'Orient, mais des Tatares et non des Mongols.

dans la Grèce proprement dite, que sous une forme très écourtée et à une époque relativement récente, il ne porte guère le caractère de l'invention grecque. S'il avait fait partie de la tradition hellénique à l'époque d'Hérodote, il est peu probable que le grand voyageur, qui connaissait si bien les choses de sa nation, l'eût accepté à Memphis comme une légende égyptienne. Cela ne veut pas dire à coup sûr que les traditions de la Béotie et de l'Élide recueillies par Pausanias et Charax aient pour source le récit d'Hérodote : il suffit pour établir le contraire de rappeler dans Pausanias le souvenir vague d'un trait primitif (n° 6) qui manque chez Hérodote, dans Charax l'intervention d'un sage conseiller (Dédale) qui, certainement primitive, a disparu aussi du conte égyptien. Mais les traditions grecques qui, suivant leur usage, ont rapporté ce conte à des lieux et à des personnages précis, ont puisé à la même source d'où dérive aussi le récit d'Hérodote.

Ce récit est-il égyptien? Au premier abord on est tenté de le penser, et on incline à attribuer au sage peuple du Nil l'invention de cette épopée de la ruse. Cette hypothèse, que l'histoire du conte semble favoriser si évidemment, d'autres considérations tendent à la rendre plus séduisante encore. Le conte de Rhampsinite n'est pas le seul conte égyptien recueilli par les Grecs, qui se retrouve dans d'autres littératures; il y a longtemps qu'on a rapproché le soulier de Rhodope de la pantoufle de Cendrillon; l'histoire de la fille de Mycerinos a de grandes analogies avec un des contes les plus répandus de l'Europe; enfin et surtout le roman des *Deux Frères*, qui paraît écrit il y a trente-quatre siècles, est sous beaucoup de rapports un véritable conte de fées, et plusieurs des incidents dont il se compose se retrouvent dans la littérature populaire de l'Europe et de l'Asie[1]. Il paraît donc tout naturel de joindre le conte de Rhampsinite aux autres et de chercher le berceau de ce récit dans le pays où

1) Voy. Husson, *la Chaîne*, p. 78-102.

il a été le plus anciennement recueilli et où il semble même avoir été incorporé à la légende nationale. L'Égypte prendrait ainsi en mythographie une importance considérable, et on serait disposé, d'après ces quelques exemples assurés, à la regarder comme la source ou au moins comme une des sources principales de ce fleuve abondant et ininterrompu de récits tristes ou joyeux qui coule sur les lèvres des hommes à travers les siècles et les nations.

Malheureusement cette hypothèse rencontre de graves objections. Rien n'est moins assuré, d'abord, que l'origine égyptienne des différents récits que j'ai mentionnés. Le roman des *Deux Frères*, le plus important de beaucoup, se présente, dans son ensemble et dans ses détails, avec un caractère vague et incohérent qui depuis longtemps m'avait détourné d'y voir la forme originaire du récit ; cette opinion vient de recevoir un grand appui par la critique pénétrante à laquelle ce texte a été soumis par M. Fr. Lenormant[1]. Il paraît désormais probable que, dans plusieurs de ses lignes essentielles, le roman des *Deux Frères* est une altération égyptienne d'un mythe asiatique; certains traits dont le savant critique n'a pas déterminé l'origine, — comme la boucle de cheveux qui flotte sur l'eau[2], — et qui, assez inutiles dans le récit, se retrouvent à leur place dans d'autres contes, ont sans doute une origine analogue. Il ne faut donc voir dans ce roman qu'une mosaïque mal ordonnée de fragments venus un peu de tous les côtés.

Quant aux contes égyptiens que nous ont transmis les auteurs grecs, il y a tout lieu de nous méfier *a priori* de leur origine véritable. Qui ne croirait de prime abord au caractère tout égyptien de la légende de Memnon et de sa statue? il est cependant aujourd'hui, comme on le sait, parfaitement établi que ce sont les Grecs qui l'ont créée. Pour les récits

1) *Les premières Civilisations* (Paris, 1874), t. I, p. 375, ss.

2) R. Köhler, *Das Märchen von der goldhaarigen Jungfrau* (dans *Kleinere Schriften*, éd. Bolte, II, 328).

de ce genre qui se trouvent notamment dans Hérodote, les égyptologues sont unanimes à nous mettre sur nos gardes. Le voyageur d'Halicarnasse ne parlait pas l'égyptien[1]; il a dû, pour recueillir des renseignements sur l'Égypte, recourir à l'intermédiaire d'interprètes, c'est-à-dire sans doute de Grecs établis dans le pays, et combien de fois n'aura-t-il pas pris pour des traditions égyptiennes des légendes répandues dans les petites colonies étrangères des villes qu'il visitait ! Il a lui-même quelquefois signalé ce fait singulier, de contes prétendus historiques, absolument inconnus aux Égyptiens eux-mêmes et raconté par les Grecs d'Égypte[2]; mais bien souvent il aura dû s'en rapporter aveuglément au témoignage de ses guides[3]. Pour ce qui concerne spécialement Memphis on peut croire qu'il s'est surtout adressé à ses compatriotes de Carie et d'Ionie, établis depuis Amasis dans un quartier de la ville[4]. Or tous ces étrangers, surtout les Grecs, venus en nombre depuis Psammitique dans ce pays jadis interdit, peu aptes et peu enclins à s'instruire sérieusement dans la langue, les croyances et les traditions réelles de l'Égypte, étaient surtout frappés d'admiration à la vue des monuments grandioses qui décoraient les cités, et leur faisaient une histoire à leur façon. On remarquera que presque tous les contes dont j'ai parlé, et auxquels on pourrait en joindre plusieurs autres[5], se rattachent immédiatement à quelque édifice déterminé. De même que la plupart des légendes merveilleuses qui circulèrent au moyen âge sur les palais et les temples de la vieille Rome furent dues, d'après un critique compétent[6], moins aux Romains eux-mêmes

1) Rawlinson, *Herodotus*, I, 62.

2) Voy. II, 134, le passage sur Rhodope. Les Grecs dont il s'agit ici ne peuvent être que des Grecs établis en Égypte.

3) Les interprètes étaient, d'après Hérodote, les descendants d'Égyptiens qui avaient appris le grec ; mais quand il trouvait des Grecs mêmes, c'est à eux qu'il devait s'adresser.

4) Voy. l. II, c. 154.

5) Par exemple l'histoire de Chéops (Hérodote, II, 124 et suiv.).

6) Comparetti, *Virgilio nel medio evo* (II, 67).

qu'aux pèlerins qui visitaient Rome, de même les contes dont Hérodote est plein sur les pyramides, les obélisques, les colosses, etc., partent plutôt de l'imagination des Grecs auprès desquels il se renseignait qu'ils n'appartiennent à la tradition égyptienne[1]. Surtout il est arrivé souvent sans doute que des contes d'origine étrangère sont venus à un moment donné s'attacher à tel monument, à telle statue. C'est là un fait extrêmement fréquent dans l'histoire des légendes : c'est ce qui s'est passé notamment, d'après le critique déjà cité, à Naples et à Rome. C'est aussi, bien probablement, ce qui a eu lieu pour la légende rattachée par Hérodote au palais de Rhampsinite à Memphis[2].

C'est en examinant cette légende en elle-même qu'il faut rechercher si elle a ou non un caractère égyptien. Cette question a déjà été abordée, et, si je ne me trompe, résolue par un savant des plus compétents, à l'opinion duquel mes réflexions n'ajouteraient aucun poids. Voici ce qu'en dit Sir Georges Wilkinson dans les notes qu'il a jointes à l'Hérodote de M. Rawlinson[3]. « Supposer qu'une semblable histoire, je ne dis pas soit arrivée, mais ait été inventée dans le pays du monde où l'organisation hiérarchique de la société a été le plus inflexible, c'est ce qu'il est impossible de faire un instant. Même pour un *cicerone* grec, le mariage de la fille d'un roi égyptien avec un homme de basse extraction, voleur par dessus le marché, est une invention un peu plus forte qu'il n'est permis. Cette histoire, aussi bien que celles de la fille de Chéops, de Mycérinus etc., sont grecques et n'ont jamais été ni fabriquées ni racontées par un Égyptien ». Les détails du récit ne sont pas moins étrangers à l'Égypte que l'esprit même du récit ; à propos de l'épisode où le voleur rase aux

1) Il est intéressant de remarquer que les conquérants arabes de l'Égypte, beaucoup plus tard, ont aussi pris les monuments qui subsistaient encore pour prétexte d'un grand nombre de contes et de légendes ; voy. Wüstenfeld, dans *Or. und Occ.*, I, 326-340.

2) Ce même phénomène s'est d'ailleurs répété à plusieurs reprises dans l'histoire de notre conte ; voy. ci-dessus, p. 157.

3) T. II, p. 163 ss.

soldats la moitié de la barbe, Sir G. Wilkinson remarque : « Voilà une méprise difficile à comprendre de la part de quelqu'un qui avait été en Égypte, puisque les soldats ne portaient pas de barbe[1], et que toutes les classes avaient l'usage de se raser. C'est ce que nous savons par les auteurs anciens et surtout par les monuments, où les seules personnes qui portent la barbe sont les étrangers. Hérodote n'a pu apprendre cette histoire d'un étranger, et elle a évidemment une source grecque ». Cette seconde partie de l'assertion de Sir Georges Wilkinson est, croyons-nous, inexacte, et lui-même n'y a sans doute pas attaché d'importance, se contentant d'affirmer que le conte n'était pas égyptien : sur ce point, les raisons qu'il donne, jointes aux suspicions que nous avons exprimées tout d'abord, sont tout à fait convaincantes, et nous n'hésitons pas à conclure avec le savant anglais que l'histoire du trésor de Rhampsinite est primitivement étrangère à Memphis et à la tradition égyptienne.

Mais si le conte de l'adroit voleur n'est pas égyptien, il n'en appartient pas moins à l'antique civilisation de l'Orient. Pour s'être répandu, comme il l'a fait, en Grèce, en Europe, en Égypte, en Inde et en Tartarie, c'est au milieu de ces divers centres de culture plus ou moins avancés qu'il a dû se produire d'abord. Le domaine est vaste d'ailleurs, et presque illimité. Des témoignages formels nous montrent que la Lydie, la Phrygie, la Syrie, la Phénicie, l'île de Chypre ont été le foyer d'une activité réelle dans la production de fables et de contes ; la Perse a aussi possédé des fictions du même genre ; on peut attribuer notre conte à l'un ou à l'autre de ces pays. Toutefois j'inclinerais pour ma part à y voir une production assyrienne ou babylonienne. A mesure que les recherches des savants pénètrent plus sûrement et plus profondément dans

1) M. de Longpérier et M. Maspero m'ont fait observer que dans beaucoup de représentations les soldats ont de la barbe ; mais ce n'est jamais qu'une barbiche au bas du menton, qui ne justifierait pas du tout les expressions d'Hérorodote : ξυρῆσαι τὰς δεξιὰς παρηΐδας.

ce monde des bords de l'Euphrate, presque inconnu il y a peu de temps encore, nous comprenons mieux l'importance de cette vieille civilisation et l'action qu'elle a eue sur celles qui l'ont suivie. Les fouilles qui se pratiquent dans cette mine immense et à peine entamée amènent chaque jour de nouvelles richesses à la lumière; chaque jour nous permet de suivre plus avant, dans ce sol antique, les racines premières du développement auquel le nôtre se rattache encore. La mythologie, la science, la magie des pays situés au nord du golfe Persique ont exercé, personne n'en peut plus douter aujourd'hui, une influence considérable sur celles des peuples avoisinants, et par eux sur les Grecs, sur les Romains, et sur nous-mêmes. Ce qui ne se laisse encore qu'à peine entrevoir, mais ce qui dès aujourd'hui a, du moins à mes yeux, un haut degré de vraisemblance, c'est leur influence littéraire. J'espère pouvoir démontrer prochainement l'origine assyrienne d'un conte répandu chez un très grand nombre de peuples. Quant à celui qui m'occupe pour le moment, je pourrais à peine arriver à rendre cette origine vraisemblable s'il ne m'était possible d'invoquer un certain nombre d'analogies, et si l'hypothèse en question ne permettait pas d'expliquer, d'une manière qui paraîtra naturelle, des faits qui dans un autre système seraient difficilement éclaircis.

Remarquons d'abord que les objections faites par Sir G. Wilkinson à l'origine égyptienne de notre conte ne pourraient aucunement s'appliquer à son origine assyrienne. On porte la barbe entière à Babylone et à Ninive; le système des castes n'y existait pas. L'usage des gémissements funèbres poussés par les femmes sur les morts y était répandu aussi bien qu'en Égypte. Enfin et surtout, s'il est un peuple chez lequel on puisse regarder comme compatible jusqu'à un certain point avec la vraisemblance l'étrange épisode qui termine notre conte, c'est assurément celui où la prostitution, habituelle à toutes les filles des classes pauvres, était devenue pour toutes les femmes, même du

plus haut rang, un rite religieux au moins une fois dans leur vie.

Que Babylone ait possédé une littérature où le conte de l'adroit voleur n'aurait pas été déplacé, c'est ce qu'attestent des passages des auteurs grecs eux-mêmes. Lucien, dont les renseignements sur les nations éteintes sont souvent empruntés à des sources fort anciennes, parle de vieillards assyriens (et arabes) qui avaient pour profession spéciale de raconter des contes[1], et le Syrien Babrios attribue expressément l'invention de l'apologue à la plus ancienne civilisation assyrienne[2]. D'ailleurs il nous est resté au moins un exemple du goût des Babyloniens pour les histoires romanesques et de l'art avec lequel ils les composaient : c'est le conte charmant de Pyrame et de Thisbé, d'origine incontestablement babylonienne, et qui, ayant pénétré dans le monde gréco-romain, y a joui d'une grande popularité et a fini par devenir, après un lent travail d'accommodation, l'histoire véronaise de Roméo et Juliette[3]. Ce goût pour les romans d'amour se maintint bien longtemps dans la cité de Sémiramis : un des plus anciens romanciers grecs, celui qui a peut-être le premier introduit dans la littérature grecque ce genre de composition, Jamblique avait été élevé à Babylone ; il avait parlé et écrit le chaldéen avant d'apprendre le grec, et son étrange roman, dont nous ne possédons qu'une sèche et obscure analyse, non seulement s'appelait τὰ Βαβυλωνικά, mais il n'est pas douteux qu'il ne soit taillé sur le patron

1) Macr., 4 : Ἀσσυρίων δὲ καὶ Ἀράβων οἱ ἐξηγηταὶ τῶν μύθων.

2) Μῦθος μέν, ὦ παῖ βασιλέως Ἀλεξάνδρου,
Σύρων παλαιῶν ἐστιν εὕρεμ' ἀνθρώπων
οἳ πρὶν ποτ' ἦσαν ἐπὶ Νίνου τε καὶ Βήλου.

3) L'identité des deux récits est incontestable : ce n'est pas ici une ressemblance vague comme on en trouve souvent dans les histoires amoureuses. L'inimitié des deux familles séparant les amants, mais surtout ce trait que l'amant, croyant sa maîtresse morte, se tue, et qu'elle, à son tour, se donne la mort, ne laissent pas de doute sur la parenté des deux histoires. Je ne crois pas d'ailleurs que le conte italien provienne d'Ovide (le seul auteur ancien, avec Nonnos, qui parle du couple de Babylone) : nous avons ici une transmission analogue à celle de notre conte même.

fourni par la littérature du pays et qu'il ne contienne plusieurs contes babyloniens. Ce roman, notons-le en passant, n'est pas sans analogie avec notre conte pour le caractère de quelques-unes des aventures qui y sont racontées.

Si on suppose que le conte de l'adroit voleur est originaire de l'Assyrie, sa diffusion vers tous les points cardinaux cessera d'être un mystère. On ne s'étonnera pas d'abord qu'il ait pénétré de bonne heure en Égypte : on sait que les deux puissants empires avaient entre eux des relations de toutes sortes. Au reste le conte chypriote et les deux variantes grecques ne doivent pas être séparés du récit d'Hérodote[1] ; ils forment à eux quatre un groupe inséparable, qui atteste la diffusion de notre conte, au moins cinq cents ans avant Jésus-Christ, à l'Orient du bassin méditerranéen, dans ce grand centre des relations de tous les peuples à l'aurore de l'histoire hellénique. En admettant que ce conte fût d'origine babylonienne, il n'y a rien de surprenant à ce qu'il ait pénétré dans l'Asie occidentale et de là dans ce foyer d'activité et de commerce groupé autour de la Grande Mer. — C'est là, à mon sens, qu'il continuait à vivre dans la tradition populaire, quand il vint s'incorporer au roman des *Sept Sages*. En effet, comme je l'ai dit plus haut, il est probable que la rédaction (perdue) de ce roman qui a servi de base aux deux grandes versions européennes a été composée dans l'empire byzantin, sans doute vers le x[e] siècle : le rédacteur trouva le conte de l'adroit voleur dans la tradition populaire, qui l'a si fidèlement conservé en Chypre jusqu'à nos jours, et il l'inséra dans son roman à compartiments. Seulement il y introduisit les modifications que j'ai signalées plus haut (n[os] 8, 14 et 16), et peut-être supprima-t-il déjà certains épisodes (n[os] 11 et 17). Le roman byzantin fut transporté en Italie, où il subit de nouveaux remaniements : notre conte y reçut d'abord la forme dont sont issus parallèlement le *Dolopathos* (J et L) et *Berinus*, et qui

1) Voy. ci-dessus, p. 290.

se caractérise par la substitution de l'épisode 10 à l'épisode 9; dans une autre forme, qui supprime le n° 10, le conte a passé au poème néerlandais, aux contes allemands, danois et gaélique, ce dernier recueilli le plus tardivement et resté le plus fidèle au récit primitif. — Par ce simple exposé des faits est également exclue, au moins pour notre conte, la théorie que j'appellerai mythique : pas plus qu'il ne vient de l'Inde par l'intermédiaire des Arabes ou des Mongols, il ne fait partie d'un patrimoine poétique commun aux divers peuples ario-européens avant leur séparation : il a pour point de départ, dans son histoire européenne, une rédaction dont on peut approximativement fixer la date, et il a passé de peuple en peuple par la tradition orale d'une part, par la transmission littéraire de l'autre.

Si le conte est parti de Babylone, il ne paraît pas non plus difficile d'admettre que de là il ait passé dans l'Inde. L'Inde était en relation fréquente avec les grands empires du centre de l'Asie depuis le temps les plus reculés ; un commerce florissant réunissait les bouches de l'Indus à celles de l'Euphrate et du Tigre[1], et des caravanes, parties de l'Inde ou du Tibet, arrivaient à Suse, puis à Babylone et de là jusqu'aux ports de la Méditerranée[2]. Plus tard l'empire des Perses réunit à l'ancienne Assyrie des provinces limitrophes de l'Inde ; plus tard encore les Grecs établis dans l'Asie centrale, qui firent pénétrer jusque dans la poésie sanscrite l'influence de la littérature hellénique, ont bien pu transmettre aussi des produits des littératures asiatiques plus anciennes. Enfin plus récemment encore le christianisme franchissait l'Himalaya et laissait dans la légende de Krishna des traces qui ne paraissent pas contestables. A quelle époque le conte de l'adroit voleur s'est-il introduit dans l'Inde, il est difficile de le deviner. Considérant toutefois que le *Kandjour* tibétain est du VIII[e] ou IX[e] siècle, que le *Katha-*

1) Voy. Duncker, *Gesch. des Alterthums*, II, 241.
2) Duncker, *ib.*, II, 234.

*saritsagara* s'appuie essentiellement sur des recueils du iv° ou du v° siècle qui eux-mêmes avaient réuni des contes plus anciens[1], que la version qui résulte de la comparaison de ces deux textes est sensiblement altérée et indianisée, que le second surtout nous offre le conte dans un état de dégradation qu'il n'a atteint nulle part ailleurs, et nous serons tentés de faire remonter assez haut la transmission, sans doute orale, de notre conte aux Indiens. La préservation dans le *Kandjour* d'un épisode important qui manque à la fois dans la forme gréco-asiatique et dans la version tataro-russe (n° 18) montre que le conte est arrivé dans l'Inde sous une forme excellente et complète, et par conséquent qu'il a dû mettre un temps assez long à se transformer comme il l'a fait.

Reste à rendre compte de la diffusion de notre conte chez les Tatares. J'avoue qu'elle me semble encore très facilement explicable dans l'hypothèse d'une origine assyrienne. Quelle que soit la solution où s'arrêtera la science dans la question de la langue et de la littérature accadiennes, question que mon absolue incompétence m'empêche d'aborder, il est tout à fait sûr qu'une nombreuse population touranienne dépendait de l'empire assyrien. Dût-on me taxer de témérité, je ne vois rien d'invraisemblable à ce que cette population ait conservé jusqu'à nos jours le récit des aventures du rusé larron. Les conditions de la vie chez les Tatares sont depuis des siècles restées les mêmes : la fidélité presque absolue avec laquelle le récit a persisté chez eux ne prouve absolument rien contre sa haute antiquité. Nous avons vu de même le conte gaélique plus rapproché de la forme primitive que des versions écrites en France au xii° siècle. En général, la tradition orale est beaucoup fidèle que la tradition littéraire, parce qu'elle reçoit et transmet passivement. Le ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὸν d'Hérodote lui est complètement inconnu : elle ne recherche même pas, le plus souvent, à accommoder les

1) Voy. Weber, *Indische Streifen*, I, pp. 314, 357, 381.

récits, au milieu où elle se produit. Autant la mémoire du peuple est étonnamment brève et inexacte pour tout ce qui est histoire réelle, autant elle est merveilleusement tenace pour les fictions. La raison de ce phénomène n'est pas impossible à découvrir. Le fait en tout cas n'est pas douteux et je ne vois pour ma part rien qui empêche de croire vieux de vingt-cinq siècles le conte que M. Radloff a écrit sous la dictée d'un vieillard de Täpätsch Aul[1].

Voilà ce qui me semble le plus probable quant à l'origine et à la propagation de notre conte. J'ai essayé plus haut, par la comparaison critique des différentes versions, d'en restituer la forme primitive : voyons maintenant quelle en a dû être la signification et la portée. Avons-nous ici, telle est la question qui se pose d'abord, un mythe plus ou moins transformé ? Assurément, il serait facile de donner du conte, et surtout de certains épisodes, une interprétation mythologique qui ne serait ni plus ni moins bonne que tant d'autres, et qui nous ferait retrouver en dernière analyse dans notre récit, suivant le goût de chacun, soit la description d'un orage, soit l'expression de phénomènes solaires. Avec la moindre imagination de pareilles explications sont non seulement aisées, mais frappantes. Il va sans dire, par exemple, que le trésor enfermé dans la tour représenterait les « trésors de pluie » enclos dans le nuage noir ; mais certains traits du conte seraient surtout susceptibles d'une fort belle explication de ce genre. La cuve remplie de poix où se précipite le père, n'est-ce pas visiblement la nuit où tombe le vieux soleil ? Son fils lui coupe la tête et l'emporte : c'est le jeune soleil du lendemain, qui, en réalité, est le même que l'autre, ce que le mythe indique en disant qu'il emporte avec lui la tête de son père ; sa tête s'élève seule au-dessus de la cuve noire, comme le disque solaire dépouillé de ses rayons, et plus tard, ce cavalier noir d'un côté, de l'autre blanc d'après deux

1) N'oublions pas que de tout temps des populations tatares ont occupé les deux bords de la mer Caspienne, rejoignant ainsi les peuplades du sud de la Sibérie à celles qui habitaient plus au sud.

textes, « vermeil » d'après un autre, n'est-ce pas le crépuscule du matin? On pourrait continuer ce jeu, mais il ne peut avoir qu'une utilité, celle de mettre en garde contre les interprétations mythologiques hasardées, car en réalité notre conte semble être tout à fait dénué de fondement mythique.

Un seul trait peut bien avoir eu originairement une signification mythologique, c'est l'intervention de ce sage conseiller, qui, certainement, dans la forme primitive, était présenté comme un ancien voleur pris, aveuglé et ensuite entretenu par le roi, qu'il assiste de ses conseils (nº 4). Cet ancien voleur gracié et donnant des avis utiles à son maître rappelle d'une manière bien frappante le Prométhée grec, ce voleur de feu, qui, après avoir subi son supplice, devient le conseiller de Zeus. Le récit recueilli par Charax de Pergame, en faisant jouer ce rôle de conseiller à Dédale, semble aussi se rapprocher du même mythe, car entre Dédale et Prométhée la ressemblance est étroite, et Dédale aussi nous est présenté comme emprisonné par un roi et l'aidant de ses sages avis. Faut-il conclure de là que la scène de notre conte était originairement dans le séjour des dieux, et que les personnages qui y figurent ont peu à peu été abaissés au rang de simples mortels? Je ne le pense pas, mais je signale ce trait singulier, qui est, dans l'état du conte tel que nous le possédons, assez inutile, et qui par là même semble avoir une origine traditionnelle. Il est fort possible que le type du vieux voleur devenu sage conseiller eût en réalité une origine mythologique et qu'il ait été employé par l'auteur du conte sans souci de sa valeur première. En effet, indépendamment des mythes de Prométhée et de Dédale, nous le retrouvons dans d'autres contes populaires[1] d'origine orientale ou byzantine, où il n'est pas mieux expliqué que dans le nôtre. C'est un fait très fréquent dans les contes que l'utilisation d'un personnage ou d'une situation déjà connus, et il ne faut pas tou-

1) Voy. par exemple Cento Novelle Antiche (cf. *Romania*, III, 164); *Disciplina Clericalis*; Histoire de Ptocholéon (*Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue néo-hellénique*, pub. par E. Legrand, fasc. 19).

jours en conclure que cette réminiscence ait conservé dans le récit où elle s'introduit la signification qu'elle avait dû recevoir de son auteur.

A part ce trait, qui peut seul inspirer quelques doutes, l'ensemble du récit se présente à nous comme une fiction pure et simple, j'ajouterai comme une fiction littéraire. La composition de ce petit roman est fort habile ; les épisodes sont enchaînés avec un art et une logique qui ne se démentent pas. L'auteur a eu soin de n'avoir aucun recours au merveilleux[1], et c'est grâce à cette abstention qu'il a atteint son but, et rendu son récit à la fois aussi vraisemblable et aussi surprenant que possible. Chaque action du roi ou du voleur amène nécessairement une démarche opposée de la partie adverse, et plus on étudie cette stratégie, plus on la trouve ingénieuse et bien menée : les coups se succèdent sur l'échiquier avec une régularité d'autant plus divertissante que le lecteur se trouve, à chaque nouveau piège tendu au voleur et où il semble venir se prendre bénévolement, fort embarrassé de deviner comment il en va sortir, et, par conséquent, fort amusé quand il le voit s'en tirer heureusement. C'est grâce à cette construction habile et serrée que le récit, depuis l'historien grec jusqu'aux conteurs tatares ou écossais, a pu nous arriver sans subir en somme d'autres altérations que l'omission, dans telle ou telle source, de quelques épisodes, et les modifications légères que des remanieurs, sans doute des littérateurs de profession, lui ont fait subir par deux fois, dans l'Inde et à Byzance, pour l'accommoder aux mœurs de leur temps et de leur nation.

Le mot de fiction littéraire, dont je viens de me servir, peut sembler étrange au premier abord ; mais qu'on veuille bien regarder le conte en lui-même, et on verra qu'il est très loin d'appartenir à une époque primitive. Il a été évidemment composé dans une grande ville, centre d'une civilisa-

1) Je ne regarde pas comme rentrant dans cette catégorie l'épisode de l'enfant qui reconnaît son père : l'auteur a reproduit une croyance de son temps et de son pays.

tion avancée et complexe. Nous y remarquons d'abord un roi, qui possède un trésor et fait construire une tour (ou une salle) aux murs épais pour l'enfermer : ces murs sont évidemment en larges pierres de taille, puisque l'une d'elles est assez grande pour, en se déplaçant, livrer passage à un homme[1]. Le roi a des soldats, des gardes ; on a l'usage de pendre les malfaiteurs au gibet ; on connaît la monnaie d'or. Tous ces traits, qui sont non point épisodiques, mais essentiels au récit, nous indiquent que le conte n'est pas une création des âges primitifs et des mœurs pastorales, qu'il a été inventé et raconté pour un peuple plié depuis longtemps à la vie des cités.

Si nous recherchons maintenant le but du récit, nous devons mettre, à mon avis, le simple divertissement en première ligne. Cependant le conte a aussi, dans l'idée de son auteur, un sens moral ; il montre qu'avec de la présence d'esprit et de la finesse on peut se tirer des dangers les plus graves et déjouer les pièges les mieux tendus. Aussi est-ce, comme je l'ai dit, un élément intégrant du conte que la jeunesse et l'inexpérience du héros ; c'est au fur et à mesure des circonstances que se développent son industrie et sa hardiesse, grâce auxquelles il obtient non seulement l'impunité, mais la plus splendide récompense. Une morale semblable ou analogue résulte d'un grand nombre de contes anciens ; les contes, comme les apologues, prêchent surtout la sagesse pratique, l'habileté dans la conduite de la vie, le mélange judicieux de la prudence et de l'audace. Cet esprit anime encore, comme on sait, presque d'un bout à l'autre les fables de La Fontaine, et c'est ce qui leur a valu les critiques amères des moralistes modernes, critiques fort injustes si elles s'attaquent au Bonhomme, très bien fondées quand elles découvrent la vraie portée de l'enseignement moral contenu dans l'apologue antique.

Un des traits qui, en ce genre, nous frappent le plus, quand

1) Ce genre de construction était-il inconnu à Babylone?

nous lisons notamment les recueils bouddhiques, c'est que le narrateur se met toujours et absolument au point de vue de sa morale spéciale et de son héros momentané. Si le but du récit est par exemple de recommander la célérité, il nous citera ce voleur qui, pour trop s'attarder à faire son choix, se laissa surprendre dans la maison où il était entré ; s'il se propose de nous enseigner l'utilité du silence dans certaines conjonctures, il nous montrera ce meurtrier et ce *rakshas* qui, prêts à tuer et à dépouiller un homme endormi, se disputent pour savoir par quoi ils commenceront, si haut que le voyageur se réveille (*Pantchatantra*, *III*, 9; Pauli, *Schimpf und Ernst*, 88), etc., etc. Notre conte est en cela tout à fait semblable ; il est étranger à la morale générale et poursuit sa morale particulière, ce qui lui donne, pour tout lecteur moderne, un caractère d'immoralité décidée. Au reste, en étudiant les littératures antiques, et les contes qui en sont les débris, on voit, comme on l'a déjà remarqué pour la Grèce, que le vol, sous ses diverses formes, n'y est point considéré comme il l'est chez nous. Le métier de voleur est une profession comme une autre [1], qui demande moins de fatigue qu'une autre, mais qui exige plus d'adresse, et qui a l'inconvénient de faire pendre celui qui l'exerce s'il ne réussit pas. Mais quand on y déploie des talents hors ligne, on obtient l'admiration générale ; un homme qui a montré ces talents a fait preuve d'un mérite extraordinaire, et on trouve tout naturel qu'on l'élève aux plus hauts rangs, dont il sera certainement digne : « Car, dit Rhampsinite à son gendre, les Égyptiens sont plus forts que les autres hommes, et toi tu es plus fort que les Égyptiens ».

Qu'il ait été originairement composé en Égypte, en Assyrie ou ailleurs, le petit roman du voleur devenu roi a eu un succès auquel peu de productions du même genre ont su atteindre. L'auteur inconnu, peut-être quelque ἐξηγητὴς μύθων

1) Voyez les contes si nombreux où trois frères choisissent chacun un état : l'un d'eux déclare qu'il se fera voleur.

de Babylone, peut être fier de son œuvre : populaire de bonne heure dans l'Asie occidentale et l'orient de l'Europe, traduite dans un nombre incalculable de langues, incorporée à un des livres sacrés du bouddhisme, immortalisée par Hérodote, elle a vu sa vogue se continuer sans affaiblissement pendant des siècles ; aujourd'hui encore elle est racontée avec une fidélité presque complète, écoutée sans nul doute avec l'intérêt le plus vif, depuis l'*aul* des Tatares de Sibérie jusqu'au *clan* des Gaëls d'Écosse ; la critique rassemble, compare, classe avec soin toutes les variantes pour les ramener autant que possible à leur source commune, et faire hommage de tant de succès, de tant d'heures charmées, de tant de curiosités éveillées et satisfaites, à l'invention subtile, ingénieuse et logique du vieux conteur oublié.

G. PARIS.

---

# PILA HORATIA ET PILUMNOE POPLOE

## I

*Unde pater sitiens Ennius ante bibit,*
*Et cecinit Curios fratres et Horatia pila.*

Properce, dans ce dernier vers[1], rappelle un des épisodes sans doute les plus fameux de l'épopée d'Ennius[2], celui des Horaces et des Curiaces; le long récit de Tite-Live[3] nous l'a rendu familier. Parmi les nombreux éléments qui contribuèrent au développement de cette légende nul, peut-être, n'eut plus d'influence que l'existence à Rome d'un monument archaïque connu sous le nom de *Pila Horatia*. Le nom même qu'il portait le fit rentrer dans la légende du duel; on savait qu'Horace avait été vainqueur; il était donc naturel qu'il y eût des trophées de sa victoire. En même temps l'on cherchait des preuves de l'antiquité du *pilum*[4]. Au temps

1) *Eleg.*, III, 3, 7. On a soutenu que, dans ce passage, le nom d'Ennius ne faisait pas allusion aux seules Annales, mais représentait plutôt toute l'épopée romaine antérieure à Virgile; cf. F. Plessis, *Études critiques sur Properce*, p. 160.

2) Il ne s'est rien conservé de cet épisode; du moins le vers suivant : *Hic occasus datus est : at Oratius inclutus saltu*, a été attribué à tort par L. Müller et, d'après lui, par Vahlen, dans sa 2e édition, à l'histoire des Horaces, parce qu'il nous a été rapporté par Festus (p. 178 M.) comme provenant du livre II des Annales. Il faut probablement, avec Vahlen dans sa 1re édition et dans ses *Quaestiones Ennianae*, p. XLIV, corriger le II en IV et attribuer le vers à l'épisode d'Horatius Coclès; cf. J. Kvíčala, *Enniana*, *Zeitschrift f. Œsterreichische Gymnasien*, 1906, p. 3 et 99.

3) Tit. Liv., I, 23-6. Cf. Barwinkel, *Ueber Ennius und Livius*, Sondershausen, 1883.

4) Il y avait tout avantage à en placer l'apparition au temps de Tullus Hostilius. On sait, en effet, que ce roi passait pour l'auteur de l'organisation militaire de Rome, comme Numa de son organisation religieuse et Servius de son orga-

d'Ennius, il y avait déjà deux siècles que l'arme avait été introduite dans l'armée romaine ; on avait pu en oublier l'origine ; en tous cas, elle était si bien devenue l'arme caractéristique du légionnaire que l'orgueil romain ne pouvait souffrir d'y reconnaître une importation étrangère. Les uns attribuèrent son introduction au légendaire héros de la guerre de Véies et de la guerre gauloise[1] ; les autres, remontant plus haut que Camille, placèrent le *pilum* aux origines mêmes de Rome. Lorsque Virgile le prête aux compagnons d'Aventinus[2], Ovide à ceux de Romulus[3], Properce à ceux de Tatius[4], il est probable qu'ils s'inspiraient, comme en tant d'autres passages, de celui qu'on a pu appeler le père de l'épopée romaine. Si c'est bien Ennius qui a accrédité l'interprétation[5], encore aujourd'hui généralement reçue, de *Pila Horatia*[6], on voit la double préoccupation

nisation civile. Cf. Flor. I, 3, 1 : *hic omnem militarem disciplinam artemque bellandi condidit* ; Oros. II, 4 : *Tullus Hostilius militaris rei institutor*.

1) Dion. Halicarn. *Antiq. Rom.*, XIV, 9 ; Plutarch. *Cam.*, 40 ; Polyaen. *Strateg.*, VIII, 7, 2.

2) *Æn.*, VII, 664 ; cf. *Georg.*, I, 493.

3) *Fast.*, III, 104.

4) *Eleg.*, IV, 4, 12.

5) Le beau vers, tant imité par la suite : *Pila retunduntur venientibus obvia pilis* (*Ann.*, 570, 2e éd. Vahlen) paraît appartenir à une bataille de l'époque des Rois, peut-être l'enlèvement des Sabines. Cependant *pilati* semble pris chez Ennius (*Sat.*, II, p. 155 ; cf. Baehrens, *Fragm. Poet. Rom.*, p. 138), comme il le sera jusqu'à Martial (X, 48, 2) au sens de : *en rangs serrés*, et non : *armés du pilum*.

6) Parmi les derniers auteurs qui s'en sont occupés, C. Pascal, *Fatti e legende di Roma Antica*, 1903, p. 20, 28, 31, voit encore dans *Pila Horatia* le nom d'une localité tiré des *armi da getto* des Horaces que les Curiaces vainqueurs y auraient attaché comme dépouilles opimes. E. Pais admet qu'il peut s'agir de *pila*, *Storia di Roma*, I, I (1898), p. 298 ; *Rivista di Storia Antica*, 1900, p. 24 ; et *Horatii and Valerii* dans *Ancient legends of Roman History* (New-York, 1905). S. Reinach seul, dans un appendice aux *Celtes dans la vallée du Pô*, 1894, p. 195 a entrevu l'invraisemblance de l'explication traditionnelle et proposé de voir dans la *pila* une pierre levée. Bien que la présence à Rome de monuments tels que le *lapis niger*, le *lapis manalis*, le *saxum Carmentis*, le *saxum Tarpeii*, le *saxum rubrum*, le *Jupiter lapis*, le *Remurium* permette d'affirmer qu'elle connut le culte des pierres sacrées, il ne paraît pas que la *pila Horatia* puisse rentrer dans cette catégorie.

à laquelle elle répondait : confirmer le triomphe d'Horace en montrant de sa victoire, dans les vestiges de la Rome primitive, un monument éclatant; prouver, du même coup et par le même monument, que, dès l'époque des Rois, le *pilum*, seul, avait assuré les triomphes militaires de Rome. Ces deux tendances étaient si fortes que, consacrées par Ennius, elles parvinrent à maintenir, malgré toute évidence, l'interprétation qui, dans les *Pila Horatia*, ne voulait voir que les trophées des Horaces; dans ces trophées, les *pila* auraient tenu la première place et imposé leur nom au monument tout entier[1].

Il n'est pas besoin d'insister sur l'invraisemblance de cette tradition. Les trophées ne sont point d'ordinaire *insignia victorum*, mais *manubiae hostium*; des *pila* auraient-ils donc figuré parmi le trophée d'Horace que l'usage n'en serait pas prouvé par là pour Rome, mais bien pour Albe. D'ailleurs, Albe, pas plus que Rome, ne se servait de cette arme[2]; pour soutenir l'origine romaine du *pilum*, on n'a pu se fonder que sur le vers d'Ennius et sur ceux qui en dérivent. Il suffira donc de montrer que *Pila Horatia* comporte une tout autre explication.

C'est, avons-nous dit, dans le long récit de Tite-Live qu'on peut le mieux se faire une idée de la légende telle qu'elle fut chantée par Ennius. Sa description épique du combat, en particulier, doit suivre de près les vers du poète; on remarquera cependant que l'historien évite avec soin toute allusion au *pilum*; il a recours aux termes les plus généraux pour désigner les armes des combattants : *gladii, arma, tela*; c'est à la pointe de l'épée qu'Horace remporte sa victoire. Puis il rentre dans la ville à la tête de l'armée : *princeps Horatius ibat, trigemina spolia prae se gerens*; c'est le lieu où furent attachées ces dépouilles, qui aurait été

1) Cette thèse a été développée notamment par Wylie, *Archaeologia*, 1855, p. 81; 1869, p. 326.

2) Je me permets de renvoyer à mon étude sur *L'origine du Pilum*, *Revue Archéologique*, 1907, I, p. 300.

appelé *Pila Horatia* : *spolia Curiatiorum fixa eo loco, qui nunc Pila Horatia appellatur*. Ainsi, à prendre le texte à la lettre, on voit qu'il n'y est nulle part question, comme on l'a prétendu, de *pila* entre les mains des champions des villes rivales[1] ; qu'il n'y est même pas affirmé que ce fut aux dépouilles des vaincus que la *Pila Horatia* dut son nom. Tite-Live se borne à constater que l'emplacement où la tradition rapporte que furent exposées les triples dépouilles des Curiaces est celui qu'on nomme de son temps *Pila Horatia*[2].

La curiosité publique ne pouvait se contenter de cette constatation. Toute la légende offrait, d'ailleurs, trop d'éléments dramatiques aisés à mettre en œuvre pour que les fervents de la poésie alexandrine pussent hésiter à se l'approprier ; à cette sauvage histoire de jugement de Dieu se mêla bientôt toute une élégie amoureuse. On ne peut savoir celui des poètes du groupe de Catulle à qui l'on doit attribuer cette transformation ; mais le récit de Denys[3], cinq fois plus long au moins que celui de Tite-Live, tout pénétré de motifs alexandrins, suffit à rendre indubitable l'existence d'une *Horatia*[4] dans le goût de

1) Cette opinion n'est indiquée qu'au chapitre suivant lorsque le vieil Horace, dans son plaidoyer pour son fils, demande, en désignant la *Pila Horatia*, si c'est là qu'on pourra supplicier son fils : *inter illa pila et spolia hostium*. Le scholiaste de Bobbio à la Milonienne montre que cette explication fut loin de prévaloir partout : *loco celebri, cui pilae Horatiae nomen erat* (p. 277 Orelli).

2) Tite-Live paraît pencher pour l'interprétation qui voit un pilier dans la *pila*. Sans parler de Jupiter Tigillus ou de Jupiter Feretrius (qui porta les dépouilles opimes pendant les premiers siècles de Rome), il connaissait sans doute, en Ombrie, à Tiora Matiena, le pic qui rendait ses oracles ἐπὶ κίονος ξυλίνου (Dion. Hal. I, 14), comme, sur leurs troncs de chêne, les colombes de Dodone. Les δόκανα des Dioscures avaient pu également habituer à la conception d'un culte primitif du pilier. Il est intéressant de remarquer que c'est dans un *ex-voto* de Sparte du IIe siècle de notre ère, qu'à la place des δόκανα traditionnels on trouve la dédicace d'une πίλα où je verrais volontiers (avec Conze-Michaelis, *Annali*, 1861, p. 147) la transcription du latin *pila* (Foucart, *Péloponnèse*, 162 y admet une erreur pour πόλα).

3) *Arch. Rom.*, III, 13-22.

4) On sait que Corneille a inventé le nom de Camille qu'il prête à la sœur d'Horace. Dans les textes elle est toujours appelée *la sœur* et nous verrons, en effet, qu'elle est comme une hypostase de la déesse *Sororia*, parèdre de

la *Tarpeia* de Properce. Les rudes lutteurs d'Ennius sont devenus des héros homériques, comme aiment à les imaginer les Alexandrins ; longuement, avant de combattre, ils se saluent, s'entretiennent et s'embrassent ; enfin ils se décident à prendre les armes que portent leurs écuyers. Quand Horace, vainqueur, rentre dans la ville, chargé de couronnes, ce sont ses compagnons qui portent devant lui en triomphe les dépouilles des vaincus. Parmi elles, on a soin de citer le ποικίλος πέπλος[1] qu'Horatia a tissé pour son fiancé et dont la vue excite son désespoir fatal ; mais Denys est si occupé à conter par le menu la dramatique histoire de son meurtre et du jugement du parricide[2] qu'il en oublie les *pila* et le monument qui leur

Curiatius. Le nom d'Horatia ne lui est donné expressément que par le *schol.* Bobb. *in Milon.* p. 277 Or., qui appelle en même temps son époux *Attus Curiatius*. C'est cet épisode d'Horatia surtout qui a dû subir l'influence de ces mythes arcadiens qui, d'après Pais, auraient si profondément pénétré les traditions relatives aux origines de Rome ; ce serait ici un duel entre trois frères de Tégée et trois frères de Phénée, que nous connaissons par Stobée (*Florileg.*, 39, 32) et par Plutarque (*Parall. Min.*, 16) d'après les *Arcadica* de Démaratos. C'est, probablement, à Anyté de Tégée, au début du IIIe siècle, qu'est due l'élégie arcadienne sur Démodiké, la sœur de Kritolaos, l'Horace tégéate, qui servit de modèle à l'Horatia romaine. Cf. M. Baale, *Studia in Anytes poetriæ vitam et carmina*, Amsterdam, 1903.

1) C'est cette *toga picta*, qu'on appelle aussi trabea *Quirinalis*, qui resta celle des triomphateurs et des Saliens après avoir été celle des rois-prêtres de la Rome primitive. Son existence parmi les *insignia* ou *sacra* des Horaces tend à prouver que c'est bien l'obtention d'un haut pouvoir sacerdotal qu'on doit considérer, autour de la colonne d'Horatia comme autour de l'arbre de la Diana de Némi, comme l'origine et l'essence du duel.

2) Bien que son crime paraisse relever des *quaestiones parricidii*, sa condamnation, d'après Tite-Live (I, 26), est celle qui correspond à la *perduellio*, attentat religieux contre l'État et non contre la famille : la tête voilée (*caput obnubito*) il doit être pendu à l'arbre fatal (*infelici arbori suspendito*) pendant qu'on l'achève à coups de verge (*verberato*). Cette *lex horrendi carminis*, ainsi que la *provocatio ad populum* qui aurait été introduite à cette occasion, reportent aux lois Horatiennes et Valériennes des débuts de la République. Cf. Huschke, *Die Multa* p. 190 ; E. Pais, *Ancient legends*, p. 160. Je crois même qu'il faut descendre plus bas pour en trouver l'explication, jusqu'en 322, lorsque le vieux Fabius a également recours à la *provocatio* pour défendre son fils, qui, maître de la cavalerie, a pareillement sauvé Rome par une victoire éclatante mais en désobéissant aux ordres du dictateur qui exige sa mort (Liv. VIII, 35). Pour donner à cet épisode de leur histoire le plus glorieux modèle, les Fabii

devrait son nom : ce n'est que tout à la fin de son récit qu'il pense à mentionner ce témoin de la valeur d'Horace : ἡ γωνιαία στυλὶς ἡ τῆς ἑτέρας παστάδος ἄρχουσα, ἐν ἀγορᾷ, ἐφ' ἧς ἔκειτο τὰ σκῦλα τῶν Ἀλβανῶν τριδύμων. Τὰ μὲν οὖν ὅπλ' ἠφάνισται διὰ μῆκος χρόνου, τὴν δ' ἐπίκλησιν ἡ στυλὶς ἔτι φυλάττει τὴν αὐτὴν Ὁρατία καλουμένη Πίλα.

Il résulte de ce texte que, du temps de Denys, au coin du *Vicus Jani* et de l'*Argiletum*, à l'endroit où les *Tabernae Novae* se rapprochaient du *Comitium*[1], s'élevait une colonne dont on expliquait le nom par les *pila* qu'elle aurait jadis portés. Que l'on mette de côté cette explication antique, qui n'a pas d'autre valeur que celle d'une étymologie populaire ou demi-savante, on reste en présence d'un monument archaïque, appelé *pile horatienne*, dont il s'agit d'expliquer le nom et la nature.

Ce pilier angulaire fut-il toujours sur le Forum où on le montrait au Ier siècle[2]? Un monument fameux permet d'inférer

auront mis en vogue une version semblable de l'histoire d'Horace, version qu'auront consacrée, un siècle plus tard, les Annales de Fabius Pictor.

1) L'interprétation du texte de Denys dépend du sens où l'on prend τῆς ἑτέρας παστάδος, qui peut désigner l'un ou l'autre des portiques des *tabernae*. Si on l'entend avec Jordan, *Topogr. d. St. Rom.*, I², p. 399 des *tabernae veteres*, il faut le placer à l'angle est, au coin de la *Via Sacra* et du *Vicus Tuscus*. Il me paraît préférable (avec Gilbert, *Gesch. und Topogr. Roms.*, II, p. 69 et Thédenat, *Le Forum*, 1904, p. 214) de voir dans cet *autre portique* (reconstruit en 210), celui des *tabernae novae*; on montrera plus loin comment le voisinage de la statue d'Horatius Coclès et du temple primitif de Janus militent en faveur de cette hypothèse. Pour Gilbert, II, p. 51, il y aurait eu trois *pila*, symbole de la triple victoire de l'Horace, champion de la Rome latine, sur les *trigemini* Curiatii qui représenteraient la défaite et l'incorporation de l'élément sabin; c'est Schoemann qui, le premier (*Opusc. Acad.*, I, 30) a montré des Sabins dans les Fufetii et Curiatii d'Albe. Niebuhr, I, 363, Schwegler, I, 572, Ihne, II, 34 l'ont admis et ont vu, dans les *pila* érigés sur le forum, le symbole de l'union des Sabins d'Albe avec les Latins de Rome; leur établissement sur le Caelius sous le nom de Luceres aurait porté à trois le nombre des tribus constitutives de Rome : de là, les frères *trigemini* et les triples *pila*.

2) *Pila* n'indique pas une masse d'un seul bloc, comme un menhir ou un obélisque, à la façon de la pierre à pluie, *lapis manalis*, qui se dresse non loin de là à la porte Capène. C'est une colonne, plutôt quadrangulaire que circulaire, qui ne sert pas nécessairement de support. C'est sur les faces de deux *pilae* de bronze qu'étaient gravées les *Res gestae* d'Auguste, (ed. Mommsen, p. IX). Pour les emplois architecturaux de *pila*, cf. l'*Index Vitruvianus* de

le contraire. C'est, dans le *columbarium* découvert par Brizio[1] sur l'Esquilin, les belles peintures représentant à ses yeux quelque épisode des luttes d'Énée et de Turnus; depuis, Robert a proposé d'y voir des scènes épiques qui se rapportent aux constructions de Lavinie et d'Albe et à la bataille du Numicius. Sans entrer ici dans une démonstration détaillée, je dirai seulement qu'il semble préférable d'y voir les grands tableaux de l'histoire d'Albe depuis sa fondation par Ascagne à sa destruction par Tullius[2]; en tous cas, il suffit de regarder le dernier motif pour se convaincre qu'il figure le combat des Horaces. Les guerriers sont en présence : les Horaces, qu'il faut distinguer tout en faisant valoir leur rude et simple héroïsme, sont nus; pour toutes armes, au bras droit, le *scutum* semi-cylindrique, dans la main gauche le *gladius* ibérique, les armes classiques du légionnaire, mais non le *pilum*, inutile dans ce duel; les Curiaces, au contraire, portent casque à panache, cotte de mailles, bouclier ovale, lance, épée. Nous assistons au moment critique : deux Horaces sont déjà tombés, l'un mort, l'autre mortellement blessé et le dernier, par sa fuite, entraîne, affaiblis et désunis par leur victoire sanglante, les Curiaces, proies faciles dès que le héros se retournera. Et déjà il atteint la ville anxieuse, où tous regardent, sur les murs, aux portes; devant les murs, marquant la porte, une colonne isolée se dresse; à côté, une femme, solitaire, en deuil. N'est-ce pas Horatia attendant le frère meurtrier

H. Nohl (Leipzig, 1876). Boetticher dans les planches de son *Baumkultus*, 1856, a donné des spécimens de toutes les espèces de piliers cultuels connus dans l'antiquité classique. On connaît trop peu la nature exacte de la *pila Tiburtina*, sans doute près de la porte de ce nom (Mart. V, 22, 3), pour en tirer aucune analogie qui puisse préciser le caractère de la *pila Horatia*. Quant à la *columna Maenia*, qui aurait été élevée au tribunal des *triumviri capitales*, devant la *curia Hostilia* en l'honneur d'un C. Maenius, vainqueur des *prisci Latini*, pour recevoir sans doute les trophées de cette victoire (Plin. VII, 60, 1; XXXIV, 11, 1), il n'est pas impossible qu'elle ne fût, à l'origine, l'élément essentiel d'une *turris Maenia* comme on verra que la *pila Horatia* est en rapport avec la *turris Acilia*.

1) Brizio, *Pitture e sepolcri sull' Esquilino*, Rome, 1876, pl. II, p. 11.

2) C. Robert, *Annali*, 1878, p. 240. Cf. Helbig, *Führer*, 1899, II, p. 262. Une réduction des planches des *Monumenti*, X, pl. 60, se trouve dans le *Lexikon* de

au pied de la *Pila Horatia*, à la porte Capène? Sise au bas du Caelius où furent transportés les Albains vaincus, c'est cette porte qui regardait Albe, placée par la tradition à Castel-Gandolfo, à 14 milles de Rome, sur la *Via Appia*[1]. C'est sur cette *via* que Martial indique le *sacer campus Horatiorum*; c'est là, à 5.000 pas environ *ab urbe*, selon Tite-Live, que le duel aurait eu lieu[2], et c'est là que s'espaçaient les cinq *tumuli* des victimes[3] : *sepulcra extant, quo quisque loco cecidit : duo Romana uno loco propius Albam ; tria Albana Romam versus ; sed distantia locis, et ut pugnatum est*. Cette disposition des tombeaux suffirait à expliquer les détails du duel ; de même, un monument funéraire permet de comprendre la localisation de l'histoire de la sœur. C'est devant la porte Capène, dit Tite-Live, qu'elle rencontra son frère victorieux ; c'est là qu'il la tua et que l'indignation publique couvrit son cadavre de pierres et de terre[4]. On connait ces *tumuli* faits d'un monceau de terre battue que couronne un cercle de pierres de taille ; celui d'Horatia, *constructum saxo quadrato*[5],

Roscher, II, 2, p. 2947. On lit distinctement sous la fresque sud considérée jusqu'ici comme la dernière et où je verrais la première de la série : *Latini co(ndunt) Albam*. La fresque ouest, avec ce qui paraît être le duel des Horaces, devient ainsi la scène finale. La colonne ronde qui y est figurée ne forme pas, comme celle de la fresque sud, angle et partie du mur ; elle est visiblement en dehors et correspond à une seconde colonne représentée à l'intérieur. Sans doute cette *pila* de l'Hora Quirini a-t-elle pu porter des armes comme celles qui paraient les troncs de chêne, symboles de sa sœur Quiritis ou de son hypostase Tarpeia ; mais, du moins, ces armes primitives n'ont jamais été des *pila* et avaient complètement disparu à l'époque de Tite-Live, de Denys et du peintre de l'Esquilin.

1) Sur cette situation d'Albe, cf. H. Nissen, *Italische Landeskunde*, II, 1902, p. 582.

2) C'est là précisement, sur la première frontière du territoire romain, au bourg de Festi (Strabon, V, 3, p. 230) qu'avaient lieu, à chaque fin de mai, à titre de *lustratio agri romani*, les cérémonies des Ambarvalia, cf. Gilbert, *op. cit.*, II, 53.

3) Canina prétend les avoir retrouvés, *Annali*, 1852, p. 270.

4) Denys, III, 21 ; Tite-Live, I, 26.

5) Peut-être faut-il entendre par là que la tombe d'Horatia, sise à la sortie de la porte Capène, était marquée par un seul bloc. Ce *saxum quadratum* serait alors identique au *lapis manalis*, que les pontifes font soulever en temps d'excessive sécheresse pour donner passage aux génies de la pluie. La source

ne devait guère différer de ce modèle. Ces tombes, de toute façon, étaient nécessairement *extra pomoerium*. C'est aussi *extra pomoerium* que devait s'assembler le peuple en armes auquel s'adressait le vieil Horace :

> Où penses-tu choisir un lieu pour son supplice ?
> Sera-ce entre ces murs que mille et mille voix
> Font retentir encor du bruit de ses exploits ?
> Sera-ce hors de ces murs, au milieu de ces places
> Qu'on voit fumer encore du sang des Curiaces ?

*Verbera*, dit Tite-Live, *vel intra pomoerium inter illa pila et spolia hostium, vel extra pomoerium, modo inter sepulcra Curiatiorum*. Cet ensemble de textes et de monuments n'est pas seul à localiser la *Pila Horatia* près de la porte Capène. Ce qui milite le plus en faveur de cette hypothèse, c'est la présence en ce lieu, où le *clivus Cuprius*[1], descendant des Carènes, coupait la voie Suburane au *compitum Acili*[2], de cet autre vestige de la Rome primitive, si étroitement associé à la

voisine, consacrée à Egeria, et, plus tard, partiellement captée pour les besoins de Rome, valut à la porte Capène, le nom d'*arcus stillans*. Cf. E. Hoffmann, *Rheinisches Museum*, 1895, p. 484.

1) Le *clivus Cuprius*, c'est-à-dire, en sabin, le *clivus Bonus*, par opposition au *clivus Oppius* ou *Sceleratus*, correspondrait à l'actuelle *via del Colosseo*, cf. Kiepert-Hülsen, *Formae urbis*, p. 92. C'est entre le *Colosseum* et le *templum Telluris in Carinis* que les regionnaires du v[e] siècle indiquent encore le *tigillum*. Au haut du vicus *Cuprius*, au coin du *Clivus Virbius* ou *Aricinus*, s'élevait un *Dianium* de la déesse *Nemorensis* d'Aricie et de son parèdre Virbius ; c'est là que Tullia aurait fait passer son char sur le cadavre de son père Servius, tué par son successeur comme le *servus rex* de Némi (Liv. I, 48 ; Dion. Hal., IV, 38 ; Pers. VI, 56). Cf. Gilbert, *op. cit.*, I, 178 ; II, 62 ; Richter, *Topogr. d. Stadt Rom*, 1902, p. 311 ; Lanciani, *L'Itinerario d'Einsiedeln* (*Monum. Antichi*, 1891), p. 536 ; Pais, *Storia di Roma*, I, 1, 339 ; Hülsen-Jordan, *Topogr.*, I[3] (1907), 220 ; II, 546.

2) La première mention du *compitum Acilium* se rapporte à l'an 219 (Plin., XXIX, 12). C'est à cette date que le médecin Archagathos obtint, avec le droit de cité, celui d'établir son officine au carrefour Acilium. Bien que la famille des Acilii, ait rapproché son nom du grec ἀκέομαι, guérir, il résulte de ce fait que le carrefour portait ce nom auparavant, qu'il le dût à la *gens* plébéienne connue depuis le début du III[e] siècle ou à une *gens* patricienne éteinte, à laquelle elle se serait rattachée, apparentée peut-être aux Curiatii patriciens et disparue avec eux au v[e] siècle.

*Pila* qu'on dut le faire entrer pareillement dans la légende des Horaces, le *Tigellum Sororis*.

Les textes de Tite-Live et de Denys, au sujet de ce *tigellum*, se complètent. Nous savons par le premier que c'était une poutre disposée en travers de la voie comme un joug; qu'Horace, dirigé par son père dans cette lustration, dut y passer, la tête voilée; que sa *gens* continuait à y célébrer certains rites expiatoires et qu'on l'entretenait aux frais de l'État; par le second, que la poutre, fixée aux deux murs opposés de la place, l'était si bas qu'elle menaçait la tête des passants, qu'elle était flanquée de part et d'autre des deux autels de Janus Curiatius et de Juno Sororia, que le tout avait été élevé pour apaiser les dieux par ordre des pontifes qui avaient purifié Horace suivant le rite consacré pour les meurtres involontaires et qu'on y accomplissait encore des sacrifices annuels au nom du peuple romain; c'est ce que confirme le calendrier des Arvales où il est prescrit de sacrifier, le 1er octobre, jour néfaste, *tigillo sororio ad compitum Acili*[1]. Enfin Festus[2] nous apprend que le *tigillum*, en tout semblable à la *hasta* sous laquelle passaient les vaincus, était supporté comme elle, par deux poutres verticales[3].

1) Cf. Mommsen, *Ephem. Epigr.*, I, 39; *C. I. L.*, I², p. 330. Le *sacrifice Junoni Curiti in Campo* a lieu sept jours après; sous l'Empire, ce Campus Martius peut être celui qui s'étendait au sommet du Caelius, devant les *Castra Peregrinorum*. Avec Oppius et Cuprius, Curitis et Curiatius achèveraient de donner au Caelius le caractère d'un établissement sabin.

2) Fest., 297 M. : *damnatusque Horatius provocavit ad populum cujus judicio victor, duo tigilla tertio superjecto, velut sub jugum missus, subit, consecratisque aris Junoni Sororiae et Jano Curiatio, liberatus omni noxia sceleris est, auguriis adprobantibus, ex quo Sororium id Tigillum est appellatum.* Paul ex Fest. : *Tigillum appellabatur locus sacer in honorem Junonis quem Horatius quidam statuerat causa sororis a se interfectae ob suam expiationem.* De même Aurelius Victor, *De vir ill.*, 4, après avoir raconté la *provocatio ad populum* : *ob eo expiandi gratia sub tigillum missus, quod nunc quoque viae superpositum, Sororium appellatur.*

3) Ainsi construit le *tigillum* ressemble pareillement à certains types de potences, *crux*, *robur* ou *patibulum* (cf. ces articles dans le *Dictionnaire des Antiquités*). Sans doute, à l'origine, le vainqueur du duel ne se contentait-il pas de faire passer le vaincu sous le *tigillum*, mais l'y attachait-il. La poutre, appelée

On peut donc concevoir le *Tigillum Sororium* comme la traverse ou linteau d'une porte primitive[1], dont les montants seraient deux piliers accolés incarnant Juno Sororia et Janus Curiatius[2] : ces symboles divins du temps du *tree*

pour cette raison, comme tous les arbres consacrés aux dieux infernaux, *infelix arbor*, aurait ainsi servi de potence ou de pilori et le souvenir de ce rite primitif aurait subsisté dans la formule que Tite-Live fait appliquer à Horace par les *duumviri perduellionis* : *infelici arbori suspendito*. Plus tard, on se borna peut-être à suspendre des *oscilla* au *tigillum* comme aux poutres sacrées des *compita*. La formule du voilement de la tête, conservée dans la même sentence, fait penser également à une oblation de la victime aux dieux infernaux. Cf. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, 300.

1) La *porta Trigemina*, entre l'Aventin et le Palatin ne devait guère différer de ce type ; de même la *porta Querquetulana*, entre l'Oppius-Esquilin et le Caelius-Querquetulanus. Elle est figurée sur des monnaies de la gens Accoleia à qui le culte en était sans doute dévolu, par un *tigillum* transverse porté par les Nymphae (ou Lares, filles de Larunda ou Acca Larentia) Querquetulanae, génies anthropomorphisés du chêne au même titre que Quirinus-Curiatius et que l'Hora Quirini (Babelon, *Monn. de la Rép.*, I, 100 ; cf. Gilbert, III, 49). Le Caelius, comme l'Aventin, se trouvant hors du *pomoerium* de la Roma Quadrata ; on comprend aisément que les arcs communaux de leurs *pagi* se soient confondus avec les portes de Rome lorsque le mur de Servius vint les englober. Il est probable que le nom de *porta Capena*, donné à l'*arcus* qui coupait, entre le Caelius et l'Aventin, la *Via Appia* (d'abord *Latina*) venue du Palatin, date de l'occupation étrusque du Caelius. Pour Schomann, Gilbert, C. Pascal, ce serait Horatius-Hostilius, nom latin de Caeles Vibenna, le colonisateur étrusque du Querquetulanus auquel il aurait donné son nom de Caelius, qui, avec sa lutte contre Albe, symboliserait celle des Etrusques, établis avec lui sur le Caelius, contre les Latino-Sabins, Quirites ou Curiatii, du Palatin et de l'Esquilin. Que cette occupation étrusque du Caelius ait pu exercer quelque influence sur la légende des Horaces et des Curiaces, cela n'a rien d'impossible ; mais la genèse de cette légende paraît antérieure à toute influence étrusque. Je croirais plutôt qu'elle conserve le souvenir de la rivalité de deux tribus latino-sabines venues, chacune avec ses cultes, l'une de Cures (Quirinus, Quiritis, Curiatius) sur le Palatin, l'autre d'Albe, sur le Caelius (Horatia, Egeria, Virbius) et se rencontrant dans le val qui va de la Velia à la Capena.

2) Curiatius ou Quirinus, avec les Curii ou Curiatii pour fidèles et pour prêtres, serait venu de Cures : Hora ou Horatia serait venue, de même, de la région d'Albe, avec les Horatii. Malgré Wissowa (*Gesammelte Abhandlungen*, 1904, p. 142), je ne vois pas de raison décisive pour mettre en doute l'identification d'Hersilia, la mère d'Hostus Hostilius, l'épouse de Romulus-Quirinus, avec Hora-Horatia. Ce serait une forme particulière de la Juno d'Albe, épouse du Jupiter Latiaris ; à l'origine, elle aurait eu pour parèdre cet Horatius qui avait un sanctuaire aux environs de Rome dans la prophétique *silva Arsia* (*Hora-*

*and pillar cult*[1] n'auraient été remplacés, ou plutôt complétés, que plus tard, par les deux autels dont parle Denys. Le *Tigillum*, à son tour, ne manqua pas d'être divinisé et l'on connaît l'existence d'un Jupiter *Tigillus*. Le dieu du *tigillum* n'est apparemment qu'une autre forme de Curius, Curiatius ou Quirinus, qu'on représentait et qu'on adorait sous les espèces de cette hampe de lance, taillée dans le bois sacré du chêne, que les Sabins appelaient *curis* ou *quiris*.

Si Janus Curiatius ne diffère pas de Quirinus, la Juno, sa parèdre, doit s'identifier à celle de Quirinus, l'Hora Quirini. Horatia n'est-il pas à Hora ce que Curiatius est à Curius ou Curis? Et n'est-on pas amené à envisager ainsi la *Pila Horatia*, au même titre que le *Tigillum Sororium*, comme un symbole de la grande divinité de la Rome antérieure au synoecisme?

Mais une *pila* ou un *tigillum* isolés ne forment pas un symbole divin complet; il faut deux poutres face à face reliées par une traverse. Ce qu'on a appelé *jani* ou *januae* ce sont les arches ou portes rudimentaires ainsi constituées d'un *janus* et d'une *jana*, connus ici respectivement sous les vocables de *Curiatius* et d'*Horatia*. Le Janus double, triple ou quadruple, dont les *trigemini Curiatii* ou *Horatii* sont des hypostases, ne paraît pas autre chose à l'origine : l'arche des poutres de chêne ou des hampes de lance. Il n'est pas difficile

*tia?*) (Dion. Hal., V, 16; liv. II, 7) et qui aurait disparu derrière le *numen conjunctum*, comme Egerius derrière Egeria et Virbius derrière Diana Nemorensis. Curiatius, de son côté, avait une parèdre féminine, Quiritis ou Curiatia; dans le culte commun, établi près de la future Porta Capena, entre Horatii du Caelius et Curiatii du Palatin, l'époux d'Horatia et l'épouse de Curiatius s'éclipsèrent et Hora devint, sous forme de Juno Sororia, la parèdre de Janus Curiatius. Les anciens ont toujours expliqué Curiatius, comme le dieu de la quiris, des quirites et des curies (Macrob. Sat., I, 9; Lydus, *de Mens*, IV, 1).

1) Cf. A. J. Evans, *Mycenaean Tree and Pillar Cult*, in *Journal of Hellenic Studies*, 1901, p. 99-205. On sait qu'à la porte Capène se trouvaient la source et le bois sacré d'Egeria (cf. *aesculus*) qui n'est, comme Curitis (cf. *quercus*), mais dans un autre dialecte, qu'une personnification du chêne. Cf. Gilbert, I, 100; II, 152; Richter, 342; A. B. Cook, *Classical Review*, 1904, 366. Ainsi, ici encore, on peut saisir le passage du culte de l'arbre à celui du pilier.

de concevoir comment la *Porte des Lances* a pu devenir la *Porte de la Guerre*[1].

Bien qu'amené à placer ce monument du culte dendrôlatrique près de la porte Capène, je ne crois pas devoir, du moins de la même façon que E. Païs, le faire rentrer dans le cycle légendaire des portes de Rome; il n'est guère probable, en effet, que les bourgades éparses dans le futur *septimontium* aient été encloses d'un mur commun avant l'organisation servienne qui, la première, fondit dans une *urbs*, divisée en *tribus*, les *montes* et les *pagi*. Mais le calendrier des Arvales nous montre dans le *Tigillum Sororium* un monument du culte des *compita*. Nés du croisement de deux routes, les Lares Compitales forment généralement une paire comme le Janus Geminus. On connait la définition de leurs *sacella*, seuls édifices du culte public lorsque Servius les adapta à sa cité et qui, réorganisés par Auguste, restèrent les centres religieux des *vici* urbains et, surtout, des *pagi* ruraux. Là, comme à l'origine, les Lares sont *prisco e stipite facti*; là, les *compita sunt loca in quadriviis, quasi turres, ubi sacrificia, finita agricultura, rustici celebrabant.... in his fracta juga ab agricolis ponuntur vel ut emeriti et elaborati operis indicium*[2]. Laissons de côté cette explication tardive et retenons seulement que le lieu sacré du *compitum* consiste essentiellement en une double colonne à laquelle on attachait des jougs hors

1) A. J. Evans, *loc. cit.*, p. 181 a établi que le caractère sacré de la porte ou de l'arche dérive de celui des piliers; la traverse qui les unit serait le symbole de la génération. Déjà Boetticher (*Baumkultus*, p. 161) a montré que, dans tous les textes qui parlent de consécrations d'armes *sacris in postibus*, les *postis* sont des piliers indépendants, avant de devenir, par leur association, les jambages d'une *porta*. Quant aux différentes explications proposées pour Janus, cf. J. S. Speyer, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1892, p. 1; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 1902, p. 90.

2) Scholiaste de Perse, IV, 28 et la note de l'éd. Jahn. Sur Servius, fils du Lare de la Regia, et la transformation qu'on lui prête du culte domestique et privé des Lares en culte de la cité, cf. les articles *Lares* de Hild (*Dict. des Antiquités*) et de Wissowa (*Lexikon* de Roscher). On considère comme autant de substituts aux primitives victimes humaines, nécessaires à la lustration des *compita*, les *oscilla*, *maniae* et *pilae* qu'on y suspendait.

d'usage; ainsi conçue, la *turris* avec ses *juga*[1] se rapproche singulièrement de la *pila* avec ses *tigilla* et il n'est pas impossible que *Tigillum Sororium* ou *Pila Horatia* ne soient autre chose, à l'origine, que des noms particuliers d'une *turris Acilia*[2], qui aurait été, pour les habitants des deux versants opposés du Caelius et du Palatin, ce que les *Lares Querquetulanae*, au *compitum* de la *Porta Querquetulana*, paraissent avoir été pour ceux du Caelius et de l'Esquilin. On sait que les cultes rattachés à ces *compita* pouvaient donner lieu à des luttes violentes entre *pagani* limitrophes. C'est ainsi qu'au sacrifice de l'*october equus*, quinze jours après celui du *tigillum*, un combat à main armée s'engageait, pour la possession de la tête du cheval, entre *Suburanenses*[3] et *Sacra-*

1) D'autant plus que ces *juga* étaient en forme de Π (les *juga* ne sont peut-être dits *fracta* que parce qu'ils affectent cette forme, comme la *ligo fracta* est un hoyau coudé; Ausone, *Idyl.*, 12, 15 définit ainsi le *jugum ignominiosum* : *Hostilis quae forma jugi est, haec efficiet Π*); c'est pourquoi on donna ce nom (comme celui de T à une forme de *crux* et celui d'E, à Delphes, à une combinaison semblable de trois piliers ou poutres) au *tigillum* superposé à deux *hastae* sous lequel passaient les vaincus : *jugum sub quo victi transibant, hoc modo fiebat*, dit Paul Diacre, *fixis duabus hastis, super eas ligabatur tertia. Sub iis victos devinctos transire cogebant*. Cf. Liv. III, 28; Dion. Hal. III, 22; Zonar. VII, 17. La haste supérieure était toujours placée assez bas pour contraindre à se courber; on a vu qu'il en était de même du *tigillum* d'Horace. On peut en avoir une idée par le revers d'une monnaie d'un Sulpicius Galba qui commémore les victoires navales de son aïeul, proconsul en Grèce en 209-8 (Babelon, *op. cit.*, II, 475). De part et d'autre du *tigillum* transversal on voit suspendus un gouvernail et une ancre; les *juga* devaient être attachés de même à la *turris*. Ce sont peut-être des *turres* qu'il faut reconnaître dans une paire d'édicules en forme de potence d'une gemme gréco-romaine (Furtwaengler, *Antike-Gemmen*, pl. L, 34).

2) *Acilia* a pu se substituer à un nom divin, peut-être *Janualis*, si l'on admet avec Gilbert (I, 180), que c'était là le nom primitif de la porte Capène, comme *Trigemina* fut celui de la *porta Minucia* (associée au *sacellum Minucii*, cf. Pais, *Storia*, I, 1, 546 et Merlin, *L'Aventin*, 1905, 125) et *Carmentalis* celui de la *porta Scelerata* (où l'on rencontre un *templum Jani*, objet du culte des Fabii, cf. Pais, *Ancient Legends*, p. 170).

3) Les Horatii sont probablement des Suburans. La Subura de la *turris Mamilia* et de la *turris Acilia* n'est pas, en effet, ce quartier mal famé de l'époque classique qui partait du Forum pour s'étendre entre l'Oppius et le Cispius; c'est probablement le versant du Caelius qui regarde le Palatin, cf.

*vienses*; victorieux, les premiers allaient la clouer à la *turris Mamilia*, les seconds à la *Regia*, demeure du *rex sacrorum* et premier sanctuaire des Lares de la cité. Du *Lupercal* au *sacellum Larum*, le 15 février, c'était la course expiatoire de *Quinctiliani* contre *Fabiani*, compétition qui devait se terminer, à l'origine, par un duel à mort entre les chefs respectifs des deux *gentes*, Quinctius, venu d'Albe, et Fabius, Romain du Palatin; au moins est-ce bien le souvenir d'une pareille coutume qui paraît s'être perpétué dans l'imposition rituelle d'un couteau ensanglanté sur le front des *magistri* des deux sodalités. Peut-être quelque lutte semblable entre les familles sacerdotales rivales de deux *pagi* voisins, consacrées l'une au culte de Quirinus, l'autre à celui de l'Hora Quirini, est-elle à la base de la légende des Horaces et des Curiaces[1]. Sans doute cette sorte d'ordalie qu'est leur duel se terminait-elle, dans le rite primitif, par la *devotio* du vaincu à la divinité de la *Pila* sous laquelle on se contenta par la suite de le faire passer. Toujours est-il que, le synoecisme romain une fois accompli, par suite d'une très naturelle confusion qui fit supposer que les habitants du Caelius étaient des Albains transplantés, les Curiatii du Caelius passèrent pour des

Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen*, 1904, p. 239; S. Ball Platner, *Classical Philology*, 1906, p. 68. Entre l'*october equus* et la *devotio* de la victime du duel, il convient de rappeler la tête humaine à cornes de cerf clouée sur la *porta Raudusculana* qui représenterait celle de l'ancêtre des Genucii, prêtres du temple voisin de *Diana Aventinensis*. On a ainsi : 1° le sacrifice du dieu-totem (*october equus*); 2° le sacrifice du prêtre-roi portant les dépouilles du dieu zoomorphe (Genucius Cipus, Fabius-Faunus); 3° le sacrifice du prêtre-roi identifié au dieu dendromorphe (Horace).

1) E. Païs, après Schœmann, a insisté sur l'identité probable des Horatii et des Hostilii. Or, le palais d'Hostilius, fut transporté de la Velia Palatine sur le Caelius, *ubi nunc Vicae potae est* (Liv. 1, 30; II, 1; Sol. 1, 22; Cic. *de rep.*, II, 31; *de leg.*, II, 11) après la prise d'Albe; c'est ce même événement qui aurait amené les Horatii sur cette hauteur. Il ne serait donc pas impossible que, dans la lutte des Horaces et des Curiaces, il n'y ait un souvenir de celles des *pagani* de Subura sur le Caelius contre les *montani* du Palatin et de l'Esquilin, pour la possession d'un lieu de culte situé dans la vallée intermédiaire. Ce n'est probablement pas autrement que se sont constitués face à face

champions d'Albe[1] et la lutte qu'ils soutenaient contre les Horatii, de locale et toute religieuse qu'elle était, prit un caractère politique et national[2]. Le même synoecisme des cités du Palatin, du Caelius, de l'Esquilin et du Quirinal, fit transporter, en symbole d'union, sur le *forum* de la ville nouvelle, les arcs communaux dont on a parlé. Peut-être est-ce ainsi que le Janus Curiatius ou Quirinus vint prendre, sous le nom de *janus geminus*, une place voisine de celle où devait s'élever le primitif temple de Janus ; à côté, dans le *téménos*, les Horatii reçurent apparemment un emplacement sacré. Ils ne se contentèrent pas d'y élever désormais les monuments de leur *gens*, comme celui d'Horatius Coclès[3], ils y transportèrent la *Pila Horatia*, puisque c'est là que la connut Denys[4]. Mais ils n'oublièrent pas le lieu primitif de

les Saliens Collini et Palatini, les Luperques Fabiani et Quinctilii, les Palorii et Pavorii, les Pinarii et Potitii.

1) Pourtant Tite-Live hésite encore, I, 24 : *Horatios Curiatiosque fuisse, satis constat, nec ferme res antiqua alia est nobilior ; tamen, in re tam clara, nominum error manet, utrius populi Horatii, utrius Curiatii fuerint ; auctores utroque trahunt ; plures tamen invenio, qui Romanos Horatios vocent ; hos ut sequar, inclinat animus.* Denys confirme cette incertitude de la tradition, en faisant des Horaces et des Curiaces des *trigemini consobrini* ; leurs mères respectives sont filles jumelles de l'Albain Sicinius (III, 13). E. Pais (*Storia*, I, 1, p. 295) a montré en ce dernier un ancêtre des Cloelii Siculi, notamment de Cluilius d'Albe, l'éponyme des *fossae Cluiliae*, cette autre limite primitive, située à cinq milles de Rome et d'Albe. Il est probable que les Horatii avaient eu leur primitive propriété rurale sur cette frontière, au *campus Horatiorum* ; de là, ils auraient transporté leur demeure et leur culte (cf. P. Guiraud, *Rev. d. Études anciennes*, 1904, 226) sur le Caelius, au moment du synoecisme, comme toutes les *gentes* qui habitaient du côté d'Albe : Quinctii, Cluilii, Mettii, Julii, etc., et qui passèrent plus tard pour Albaines, qu'elles soient venues, par la *via Latina* d'Albe ou de Tusculum (comme les Mamilii) ou même de Cures (comme les Curiatii)?

2) H. Jordan, *Die Könige im alten Italien*, 1887, p. 44 et Frazer, *Lectures on the early history of Kingship*, 1905, p. 275, en se fondant principalement sur le combat singulier par lequel les Ombriens continuèrent longtemps à régler leurs différends et sur celui qui valait à son vainqueur le sacerdoce de Némi, ont soutenu que, dans la Rome primitive, le pouvoir suprême s'obtenait par une ordalie semblable. Interprétée comme je viens de l'essayer, la légende d'Horace fournira, je crois, un argument précieux à cette théorie.

3) A l'ouest du comitium, *in area Vulcani*, cf. Thédenat, *Le Forum*, p. 170.

4) Denys ajoute que de son temps la place (χωρίον) où se trouvait le *tigillum*

leur culte et on a vu que, du temps de Tite-Live, ils continuaient à célébrer au *Tigillum Sororium* certains rites expiatoires. Quant aux Curiatii, si l'on n'en entend plus parler, c'est que leur *gens* paraît avoir disparu peu après les Décemvirs[1]; les Curiatii plébéiens dont il est seul fait mention par la suite, si même ils se rattachaient aux légendaires adversaires des Horatii[2], ne pouvaient plus prétendre à accomplir les *sacra* de leurs ancêtres. Ce fut leur véritable défaite.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, nous espérons avoir montré qu'il n'y a aucun rapport entre la *Pila Horatia* et les armes de ce nom; que *pila* d'une part et *tigillum* de l'autre, tels en Grèce σανίς et δόκανον[3], n'ont probablement été, de

était encore considérée comme sacrée : ἅπαντες Ῥωμαῖοι νομίζουσιν ἱερόν (III, 22). E. Pais admet bien un déplacement du culte mais en sens contraire : les rites des *hastae* et des *Horatii*, originairement localisés sur la Velia, à l'est du Palatin, à la tête de la *vallis Egeriae*, en auraient été transportés, avec le temple de Mars, à la porte Capène, lorsqu'après l'incendie des Gaulois on rebâtit Rome plus grande. Cette théorie ne peut s'appuyer que sur le transfert analogue du palais d'Hostilius de la Velia au Caelius. On a vu qu'il fallait l'expliquer tout différemment. L'hypothèse indiquée ci-dessus est conforme à la théorie générale du transport des *foci* communaux sur le *forum* de la nouvelle cité que Frothingham a rendue si vraisemblable, cf. *Revue Archéologique*, 1905, II, p. 220). Elle implique que, lors du transport sur le Forum de la *pila Horatia*, le *tigillum*, auquel elle servait de support comme à un *jugum*, c'est-à-dire par le milieu, fut fixé par ses extrémités aux murs de la place. C'est alors, sans doute, que, pour remplacer la double *pila*, on éleva de part et d'autre de la place deux autels aux divinités dont elle symbolisait l'association.

1) La liste des décemvirs fournit précisément l'un des exemples les plus caractéristiques de confusion entre les deux *gentes* des frères ennemis : le même personnage nommé P. Curiatius par Diodore (XII, 23) est appelé P. Horatius par Denys (X, 56). Sur la *gens Horatia* et ses cultes, cf. Pais, *Ancient Legends*, p. 153.

2) Peut-être à titre d'anciens clients émancipés, comme les Genucii au pied de l'Aventin (v[e] s.); cf. Bloch, *Origines du Sénat Romain*, p. 295. En tous cas ils essayèrent de se rattacher à la *gens* de Curius en reprenant le nom significatif de Trigeminus; cf. Münzer, *in* Pauly-Wissowa, IV, 1831; Schulze, *Zur Gesch. lat. Eigennamen* (*Göttinger Abhandlungen*, 1904), p. 35.

3) J'ai négligé à dessein les nombreux symboles analogues que la Grèce classique a conservés et dont on trouve l'énumération dans les ouvrages de Bötticher, de Mannhardt, de Gruppe : σανίς, κίων, [illegible], δόρυ, ξόανα. Je

quelque manière qu'on conçoive leur association, que les primitifs symboles de ce couple divin qui reçut plus tard ses autels conjugués sous le nom de Juno Sororia et de Janus Curiatius, et dont le culte appartenait concurremment aux deux *gentes* rivales des Horatii et des Curiatii.

## II

On vient de voir que, s'il est légitime de donner à l'arme d'hast du primitif patriciat romain un nom spécifique, c'est *quiris* qu'il faudrait appeler la lance des *quirites*, comme *ancile* leur bouclier. C'est l'arme de leur couple divin Quirinus et Quiritis : c'est celle que portaient encore à l'époque historique ces Saliens, leurs prêtres, chez qui la tradition religieuse paraît avoir maintenu l'armement originel des *prisci Latini*. Aussi n'est-ce pas sans étonnement que l'on voit ces *quirites* qualifiés de *pilumni*[1], dans le sens admis pour ce terme depuis l'érudit du vi[e] siècle de Rome, à qui Festus en a emprunté l'explication. Ce texte de Festus est le seul qu'on ait pu citer pour soutenir l'hypothèse qui, attribuant l'usage des *pila* aux origines de Rome, reconnaît des trophées de ces armes dans la *Pila Horatia*. Pour en compléter la réfutation, il convient donc d'examiner quelle interprétation plus vraisemblable comporte ce passage.

*Pilumnoe poploe, in Carmine Saliari : — Romani, velut pilis*

rappellerai seulement que Förster, le premier (*Hochzeit des Zeus und Hera*, 1867, p. 24) a essayé de montrer que les δόκανα, avant de devenir le symbole des Dioscures, ont dû représenter le couple d'où sont issus les autres dieux. Si l'on admet cette hypothèse et celle que j'ai formulée au sujet de l'ὑπόστατος δρῦς de l'Hèra d'Argos (*Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1905, p. 429), il se pourrait que cette poutre de chêne, tendue entre deux δόκανα, soit l'équivalent de notre *tigillum* entre les *pilae* ou *hastae*.

1) Du moins Niebuhr et Schwegler, s'ils adoptaient à la lettre l'explication de Festus, réservaient-ils cette qualification aux Latins du Palatin (peuple de Romulus, *Ramnenses*, Romains) et celle de Quirites aux Sabins du Quirinal ou

*uti assueti, vel quia praecipue pellant hostes*[1]. De ces deux théories inventées par les philologues de Rome pour expliquer le vocable archaïque conservé par le Chant Salien, la seconde, à bon droit, n'a jamais été prise en considération ; la première a reçu meilleur accueil des érudits modernes : Corssen[2], Curtius[3], Vanicek[4], Buecheler[5], Bechstein[6], Stolz[7], Jordan[8], Lindsay-Nohl[9] etc., admettent tous que *pilumnoe poploe* équivaut en latin classique à *pilati populi*. Ce serait le nominatif pluriel d'une forme de participe en *menos* ou *minos*, contractée en *mnos* d'un verbe *pilōre*[10]. Dans sa déclinaison en *o*, le pluriel du participe aurait

de Cures (peuple de Tatius, *Tatienses*). Depuis Mommsen, on n'admet plus la différence fondamentale qu'avaient essayé d'établir ces historiens entre les deux éléments de la cité Romaine ; néanmoins, tous les auteurs d'Histoires Romaines (Ihne, Peter) ou de Manuels d'Antiquités Romaines (Becker, Marquardt) n'ont pas hésité à écrire avec lui : « Dans les anciennes litanies romaines le peuple est la milice *armée de la lance* (*poplus pilumnus*) pour qui est invoquée la protection de Mars : le roi aussi, quand il parle aux citoyens les appelle du nom de *porte-lances* (*quirites*). » (*Hist. Rom.*, *trad.* Alexandre, I, p. 101) Ainsi, le même peuple serait appelé du nom de *quirites* dans les actes politiques, de *pilumni* dans les formules religieuses. Est-ce bien vraisemblable?

1) Festus, p. 205 *ed.* Muller ; p. 244 *ed.* Ponor : p. 347 de l'éd. des fragments du *Carmen Saliare* donnée par Maurenbrecher dans le *Supplementband* du *Jahrbuch* de Fleckeisen, 1894.

2) *Aussprache*, I², p. 529, 706 ; II², p. 173 et *Kritische Beitraege zur Lat. Formenlehre*, p. 457. Il propose d'y voir un génitif, d'intercaler populi avant Romani et d'écrire en conséquence *pellat*.

3) *Symbola Philologorum Bonnensium*, I, p. 276 ; *Grundzüge der Griechischen Etymologie*⁵, p. 270.

4) *Griechisches-Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, II, p. 1181.

5) *Grundriss der Lateinischen Declination*, p. 17 et *trad.* Havet, p. 60.

6) De nominibus latinis suffixorum ent et mino, dans les *Studien* de Curtius, 1875, VIII, p. 384. Cf. II, p. 237.

7) *Lateinische Grammatik*², p. 344 ; *Historische Gramm. d. Lat. Sprache*, I, p. 497 ; *Archiv f. Lat. Lexicologie*, X, p. 169.

8) *Kritische Beitraege zur Gesch. d. Lat. Sprache*, 1879, p. 244.

9) *Die Lateinische Sprache*, 1897, p. 447.

10) La forme non contracte paraît s'être conservée plus longtemps chez les noms divins : on trouve encore dans Nonius, p. 528, d'après Varron, *Picumnus* et *Piluminus*. Il est probable que Varron empruntait précisément ces formes au *Carmen Saliare*. (d'après le même Nonius, p. 518, Fabius Pictor, in

été d'abord en *oi*; ce serait Ælius Stilo, dans l'édition où il réunit au début du Ier siècle avant notre ère les fragments des chants Saliens[1], qui aurait rajeuni ces formes en *oi* et écrit *pilumnoe*, *poploe*, *fescemnoe* etc.[2].

Quoi qu'il en soit, il n'est rien qui autorise à croire que les Romains primitifs fussent désignés sous le nom de *picumnoi* comme ils l'étaient sous celui de *quirites*. Tout, au contraire, s'accorde pour témoigner que l'usage du *pilum* ne s'est répandu qu'au Ve siècle de Rome; à moins de faire descendre jusqu'à cette date, avec Maurenbrecher, la composition du fragment d'où la citation de Festus est tirée, il faut donc chercher à ce terme une autre explication.

Or, Pilumnus est, on le sait, le nom d'une divinité qui, associée à Picumnus[3], paraît avoir tenu une place prépondérante

*Juris Pontificii*, l. III, aurait déjà écrit : *Pilumno et Picumno*) au moins est-ce comme en provenant qu'il cite (*De ling. lat.*, IX, 61) les divinités *Volumnus* et *Volumna*, alors que le gentilice, tiré pareillement de *volo* (Bréal, *Mém. Soc. Ling.*, VI, p. 341 préfère *voleo*; *Voleumnus* serait l'*Annus volvens* comme Vertumnus l'*Annus vertens*) ne nous est connu que sous la forme *Volumnus* ou *Volumnius*.

1) Cf. E. Mentz, *De Lucio Ælio Stilone*, Leipzig, 1888.

2) C'est sans doute, directement ou indirectement, au commentaire de Stilo que Festus a pris l'une au moins de ses explications (Mentz a relevé douze emprunts avérés de Festus à Stilo). La seconde se retrouve à peine modifiée chez Servius, *ad Æn.*, X, 76 : *Piso Pilumnum dictum quia pellat mala infantiae*. Peter, Teuffel, Schanz ont reconnu qu'il n'était guère probable que ce passage provînt des Annales de Calpurnius Piso Frugi, le célèbre adversaire des Gracques. Au lieu de supposer gratuitement l'existence d'un autre Piso philologue, ne vaut-il pas mieux y voir, par une légère correction de Piso en Stilo, l'éditeur même du *Carmen Saliare*? Il faudrait peut-être lui attribuer encore la paternité du fragment sur la *vitulatio* (Macrob. *Sat.* III, 2, 11 et 14) où son opinion se trouve en contradiction avec celle de Varron. Ce même Varron, sur la question de Pilumnus, a soutenu la thèse opposée à celle du pseudo-Piso : *Pilumnus a pilo* (Servius, *ad Æn.*, IX, 4; Augustin, *De Civ. Dei*, VI, 9, 2), bien qu'il fût élève de Stilo (cf. Gell. XVI, 8, 2). Ainsi n'est-il pas impossible que les deux explications rapportées par Festus, proviennent, la seconde de Stilo, la première de Varron; c'est cette dernière qui paraît avoir eu, à bon droit, la meilleure fortune.

3) Tous les textes sont réunis dans le *Lexikon* de Roscher, article *Indigitamenta* de Peter et *Pilumnus-Picumnus* de Carter, mais sans aucun essai d'interprétation ni de classement. Les *Mythologies Romaines* de Hartung, Preller-Jordan

dans la vie primitive, rustique et domestique, du futur peuple de Rome. La forme de son nom et l'ensemble des témoignages anciens qui remontent tous à Varron en font un de ces *indigitamenta*, personnifications divinisées des moments les plus importants de la vie individuelle et sociale, dont, à l'aide des formes verbales auxquelles se rattachent leurs noms, la signification est généralement facile à établir, *Alemona* et *alo*, *Vitumnus* et *vito*, *Volumnus* et *volo*[1]. De même *pilumnus*, de *pilo*, avant d'être érigé en divinité protectrice et tutélaire, avait désigné ce groupe d'ouvriers agricoles qui vivaient des produits du *pilum*, pilon ou mortier. C'est du nom commun que dérive le nom du dieu contrairement à ce que croyait Varron qui, au témoignage d'Isidore[2], *refert Pilumnum quemdam in Italia fuisse qui pinsendis praefuit arvis : unde et pilumni et pistores. Ab hoc ergo pilum et pilam inventa quibus far pinsitur et ex ejus nomine ita appellata.* Ce caractère de dieu de la farine et de ses ouvriers, que tous les témoignages confirment pour Pilumnus[3], devait faire néces-

et Wissowa ne les discutent pas davantage. A peine une mention dans Warde-Fowler, *The Roman Festivals* (1899), A. de Marchi, *Il culto privato di Roma Antica* (1896-1903). E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer* (1901).

1) Ce qui complique singulièrement la question des *dii Indigetes* en *mnus*, c'est que des *dii Novensides*, d'origine apparemment étrusque, présentent la même terminaison : Clitumnus, dieu fluvial dont le nom s'applique spécialement à un torrent de l'Ombrie; Tolumnus, nom royal et divin à Véies; Vortumnus et Voltumna, la paire divine de Volsinii (cf. *aerumna*, *columna*, *ralumna*, *fexumnus*, *autumnus*, noms et choses probablement d'origine étrusque). Peut-être encore des noms comme Volturnus ou comme Neptunus, Portunus, Pomonus se terminaient-ils de même, à l'origine, en *mnus*. Quoi qu'il en soit, il ne saurait, je crois, y avoir de doute, sur le caractère exclusivement indigène de Pilumnus. Varron, qui ne le cite pas parmi les divinités sabines (*De ling. lat.*, V, 74 : Quirinus, Volcanus, Vacuna, Fortuna, Lucina, Termina, Summanus, Saturnus, Vortumnus) le considérait évidemment comme un dieu latin. La persistance de vocables archaïques tels que : *pilumen*, *quidquid in pila tunditur* (*Corpus Gloss.*, V, 607) ne laisse pas de rendre plus probable l'antiquité de Pilumnus, semblablement tiré de *pilum*.

2) *Origines*, IV, 11, 6.

3) Pilumnus *a pilo invento*, Plin. *N. H.*, XVIII, 10, Mart. Cap. II, 158; Serv. *ad Æn.*, IX, 4; Interpol. Serv., X, 76; Augustin. *De Civ. Dei*, VI, 9, 2.

sairement de lui, dans une société agricole, l'une des principales divinités du foyer : c'est à ce titre qu'il paraît comme protecteur des nouveau-nés ou, plus exactement, de la femme à sa délivrance. Dans un texte précieux, qui remonte aussi au *De Vita Populi Romani*, St. Augustin[1] nous a conservé le souvenir, malheureusement déformé, d'une des cérémonies qui, dans la Rome primitive, suivaient un accouchement : pour empêcher Silvanus de venir tourmenter l'accouchée[2], la nuit durant, trois hommes gardaient le seuil, symbolisant les trois divinités protectrices, ils en faisaient le tour, le frappant à chaque fois *primo securi, postea pilo, tertio deverrere scopis, ut his datis culturae signis deus Silvanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro neque far conficitur sine pilo neque fruges coacervantur sine scopis*. De ces trois fonctions, les divinités qui les personnifient auraient reçu les noms d'Intercidona, *a securis intercisione*, Pilumnus *a pilo*, Deverra *ab scopis* [*deverrendis*] et des

Les anciens croyaient que le *pilum* instrument avait donné naissance à l'arme de ce nom, théorie qui a été reprise et vulgarisée par Corssen et par Koechly. Varron seul, qui admettait probablement l'origine samnite de l'arme, proposait en conséquence une autre étymologie : *Gladius C in G commutato a clade, quod fit ad hostium cladem gladium; similiter ab omine pilum, quod hostes periret, ut periclum* (*De ling. lat.*, V, 24). Un petit fait montre bien à quel point on était convaincu, dans l'antiquité, de l'équivalence de ces *pilani-triarii*, en qui l'on voyait les primitifs porteurs du *pilum*, et des *pilumni* : au vers d'Ovide (*Fast.* III, 278) *et totidem princeps, totidem pilanus habebat* le ms. *Mazarinus* donne *pilumnus* à la place de *pilanus*.

1) *De Civ. Dei*, VI, 9.

2) Sur ce rôle de Silvanus, cf. Roscher, *Ephialtes*, 1901, p. 90. Il ne paraît pas, d'ailleurs, avoir vu que ce génie de la forêt, représenté comme dendrophore ou comme phallophore et adoré à Rome sous le figuier du temple de Saturne, n'est qu'une personnification de la force mâle du *caprificus* (sur ses descendants, les Silvii d'Albe et Romulus considérés comme représentants du figuier sauvage, cf. E. Pais, *Ancient Legends*, p. 55). C'est pourquoi il était interdit aux femmes de sacrifier à Silvain et prescrit, au moment de l'accouchement, de l'empêcher de leur faire violence. Ce n'est que plus tard que, devenu comme Picumnus une forme du *lar agrestis*, Silvain, avec Faunus et Picus, se métamorphosa en protecteur du foyer, cf. Reifferscheid, *Annali*, 1866, 217 et Domaszewski, *Philologus*, 1902, 15.

trois hommes, qui les incarnent le premier serait muni d'une hache, le second d'un pilon, le troisième d'un balai [1].

Si l'on peut comprendre que le représentant d'Intercidona soit armé d'une hache, on ne voit guère pourquoi celui de Deverra serait sans autre arme qu'un balai [2]. D'autre part, Picumnus, dans son rôle de *deus conjugalis*, paraît toujours associé à Pilumnus qui devrait figurer ici ; enfin, les triades ne paraissent s'être développées à côté des dyades primitives dans la religion des Latins que sous l'influence des Étrusques et des Grecs. S'il semble donc légitime de risquer une hypothèse on pourrait supposer que, dans le rite originel, la protection de l'accouchée n'était dévolue qu'à la paire divine des *infantium dei* : Pilumnus et Picumnus, armé chacun de son instrument caractéristique, le pilon et la hache : que, plus tard, l'action particulière à ces deux armes — *intercidere* est bien le propre de la hache, *deverrere* du pilon — fut à son tour symbolisée et incarnée dans la personne d'une paire féminine associée à la masculine. En créant ainsi Deverra à côté de Pilumnus, Intercidona à côté de Picumnus, l'esprit latin

1) Inutile d'ajouter que cette figuration vivante et dramatique de la triade protectrice ne put guère subsister au delà du IIIe siècle de Rome. C'est pourquoi, dès le temps de Varron, on n'en conservait plus qu'un souvenir confus. Elle fut alors remplacée, ainsi que le primitif *pulvinar*, par un lectisterne aux *diis conjugalibus*. *Varro Pilumnum et Picumnum infantium deos esse ait, eisque pro puerpera lectum in atrio sterni, dum exploretur an vitalis sit qui natus est.* (Serv. *ad Æn.*, X, 76; *Hist. Rom. Rell.*, I, p. 137). Varron lui-même, *De Vita populi Romani lib.* II, cité par Nonius (p. 528) aurait écrit : *Natus si erat vitalis ac sublatus ab obstetrice, statuebatur in terra ut auspicaretur rectus esse ; diis conjugalibus Pilumno et Picumno in aedibus lectus sternebantur* (lib. II, fr. 18, p. 23 Kettner). Dans cette *levatio de terra* la *Tellus mater*, sous le vocable de *Levana*, est naturellement associée aux dieux du foyer. On leur sacrifiait pareillement, et dans une même espérance de fécondité, lors de la réception de l'épouse devant le *lectus genialis* : *Pilumnus et Picumnus dii praesides auspiciis conjugalibus deputantur ; quidam sane etiam Tellurem praeesse nuptiis tradunt ; nam et in auspiciis nuptiarum invocatur* (Servius, *ad Æn.*, IV, 166). Pilumnus et Picumnus représentent ici un symbole analogue à celui qu'offre Mutunus Tutunus ; cf. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, I, p. 19, 38.

2) Si on a prêté un balai à Deverra, ce n'est pas seulement parce que le verbe dont dérivait son nom, *deverrere*, qui indique à l'origine l'action de rejeter

opposés l'un à l'autre ou unis tous deux contre l'épervier. C'est le conte de l'herbe magique narré par les uns de la huppe[1], par les autres du pic[2]; c'est le mythe de Térée[3], c'est l'histoire de l'association du pic et du chêne, de l'alliance du pic et du loup[4]. Jouant un grand rôle dans la divination Haliote[5], adoré dans toute l'Ombrie[6], c'est surtout en pays latino-sabin que le pic est sacré au point d'être transformé en roi-dieu de la région. C'est là qu'il devient l'oiseau de Mars, comme le chêne est son arbre et le loup son animal; tandis que la louve nourrissait les Jumeaux de Mars, il leur apportait des croûtes de pain[7]. Les Hirpi Sorani sont ses prêtres au pied du Soracte, où Picus Feronius, oiseau de Feronia, parèdre du Mars Soranus, est *l'avis incendiaria* en l'honneur duquel on court sur des charbons ardents à la fête solsticiale de la moisson. A Tiora-Matiena[8], en plein pays sabellien, le Picus Martius rend ses oracles sur un tronc de chêne; c'est de là qu'il a pu venir à Rome sur le *ficus ruminalis*[9]. C'est des montagnes sabino-samnites, comme les Hirpins en sont partis à la suite du *Hirpus* et les fondateurs de Bovianum à la suite du *Taurus* de Mars, que,

Roscher et du *Dictionnaire des Antiquités*, et. spécialement, Hopf, *Thier-orakel*, p. 144; Keller, *Thiere des Klassichen Alterthums*, p. 277; Mannhardt, *Antike Wald und Feld-kulte*, p. 23 et 327.

1) Elien, *De anim.*, III, 26; XVI, 5; Aristoph. *Aves*, 654.

2) Plin. *H. N.*, X. 18; Anton. Liber. *Met.*, 11.

3) Cf. E. Oder, *Rhein. Mus.*, 1888, p. 541. Sur les légendes de l'alouette huppée, cf. Clermont-Ganneau, *Comptes-rendus de l'Ac. des Inscr.*, 1906, p. 592.

4) Nigidius Figulus, *ap.* Plutarch. *Quaest. Rom.*, 21.

5) Cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination*, IV, p. 121.

6) Buecheler, *Umbrica*, p. 37; von Planta, *Grammatik der oskisch-umbrische Dialekte*, I, p. 266.

7) Cf. Schwegler, *Röm. Gesch.*, I, 413; Pais, *Storia de Roma*, I, 1, 213.

8) *Turris Martiana*, selon Roscher, *Lexikon*, II, p. 2431. Peut-être les Matieni, qui apparaissent en 265 dans l'histoire de Rome, étaient-ils originaires de Tiora où ils auraient eu leur tour familiale; comme les Mamilii, Minucii ou Acilii, ils ont pu transporter celle de leur *gens* de Tusculum à Rome. Sur les différentes acceptions de *turris*, cf. C. Sittl, in *Riv. di Storia Antica*, 1897, p. 70.

9) Cf. Boetticher, *Baumkultus*, p. 130. Peut-être les guerriers Samnites imitaient-ils l'oiseau totem en piquant sur leur casque ces trois plumes rouges ou noires qui les distinguent toujours sur les monuments.

avec le *Picus* pour totem et pour guide, en quelque *ver sacrum*, les Picentins sont descendus pour coloniser Asculum dans le pays qui prit d'eux le nom de Picenum[1].

Ces quelques faits suffisent à montrer, en dehors de Rome, l'importance du culte du pic ; mais pourquoi vouloir, en l'identifiant arbitrairement à Picus, rapporter en même temps ces textes à *Picumnus* et conclure avec les anciens : *Picumnus est avis Marti dicata*[2]? A l'abri de leur autorité, on s'est dispensé jusqu'ici d'en apporter les raisons. C'est apparemment qu'on n'en peut mettre en avant que deux, également faciles à réfuter, la communauté des attributions stercoraires et la similitude des noms.

Si Picus fut mis en relations généalogiques avec Sterces, Sterceutius, Sterculus, Sterculius, Sterculinius, le dieu des engrais, c'est probablement que le pivert — ou plutôt la huppe si souvent confondue avec lui — se plaît sur les fumiers[3]; c'est surtout par suite d'une fausse étymologie qui

1) Si les Pictones du Poitou et les Picts d'Écosse semblent devoir plutôt leur nom à un tatouage, les Dryopes de la Grèce pélasgique sont à la fois les hommes du chêne δρῦς et ceux de son oiseau δρύοψ, surnom, puis nom du pic. Peut-être en Crète, où nous trouvons déjà le dieu du coq ou coucou (proche parent du pic) Ϝελχάνος, Γελχανός, y eut-il aussi un dieu pic. Il n'est pas besoin de rappeler que Knossos est le palais de la bipenne qui ne se dit pas seulement *labrys*, mais aussi *bouplex*, ce qui explique ses relations avec le taureau, et πέλεκυς ; or, le pic, à cause de son bec en tranchant de hache, se dit aujourd'hui encore en Grèce πελεκᾶς. Ce serait là un moyen d'expliquer l'épitaphe prêtée par Suidas au fameux tombeau de Minos : ἐνθάδε κεῖται θανὼν Πῖκος ὁ καὶ Ζεύς. Sur l'association rituelle de la hache double au pilier en Crète, cf. Evans, *op. cit.*, p. 121.

2) Nonius, p. 518, sans doute d'après un passage perdu du mythographe Hygin qui le classait parmi les *oscines*, oiseaux de mauvais augure, à en croire cette autre citation de Nonius : *Hyginus : est parra Vestae picus Marcius*. C'est évidemment par une méprise sur son rôle *d'avis incendiaria* (Plin., X, 13), — la même que commettait de nos jours l'école de Kuhn (*Herabkunft des Feuers*, p. 30) en en faisant une personnification du feu céleste, — que le pic a pu passer ainsi de Feronia à Vesta. Par là, il entrait au foyer, où se trouvait Picumnus et, rapproché déjà comme dieu agraire, achevait de se confondre avec lui comme dieu domestique.

3) D'où son surnom allemand, devenu son nom, *mistvogel* ou *stinkhahn*.

le dérivait, comme Picumnus, de *pix*, le *pech* allemand[1]. Le pic doit, en effet, son nom, comme la huppe, à une onomotopée : ἐπο πο-ποῖ fait la huppe selon Aristophane, d'où ἔποψ, *upupa*, huppe. A l'ἔποψ s'oppose le δρύοψ, forme populaire d'un nom dont la forme savante est δρυοκολάπτης *frappeur d'arbre*. En sanscrit déjà on appelle le *pikas* : *dārvāghātā*, *frappeur d'arbre*; c'est le même sens que présente son nom en anglais, *pecker* et *wood-pecker*, en allemand *specht*, en français *pic* ou *pivert* (*picus viridis*). Dans tous ces noms se retrouve le bruit qui caractérise l'oiseau : le choc incessant de son bec puissant contre les écorces des arbres : le *frappeur*, le *tranchant*, le *piquant*.

Si *Picus*, l'oiseau tranchant, est devenu partout l'attribut des divinités de la guerre, *picnum*, l'instrument tranchant, ne paraît pas moins souvent entre leurs mains et *Picumnus* appartient à la même grande famille divine que Labraundeus, Dolichénus, Latobios, Tarann, Odin, etc[2]. Si le dieu de la double hache est à ce point répandu parmi les peuples indo-européens, ce n'est pas seulement qu'à l'origine ils paraissent avoir tous considéré la foudre comme issue du choc du marteau divin sur l'enclume céleste et que les belles haches de pierre polie étaient pour eux autant de pierres de foudre, c'est aussi que la bipenne a été pendant longtemps l'outil le plus précieux de la civilisation.

1) Cf. Serv. *Æn.* IX, 4; Interpol. Serv. X, 76. Par ailleurs Sterculus, identifié à Saturnus, devint fils de Faunus; d'autres intercalèrent Picus entre Saturnus et Faunus; enfin Picumnus devint père de Daunus, grand-père de Turnus. Des confusions entre Daunus et Faunus, Turnus et Saturnus ont ainsi pu venir s'ajouter aux premières. A l'époque de Virgile, Picumnus n'était plus qu'un petit dieu rural du foyer et de l'aire : c'est ce que dit son contemporain Æmilius Macer, *Ornithogoniae lib.* I : *Et nunc agrestes inter Picumnus habetur.*

2) Ainsi Picumnus, comme Pilumnus, résulterait, par contraction, du participe *picumenos* d'un verbe *picere* dont *s-pic-ere* est une forme affaiblie et parallèle à *pingere* (cf. *pignus*, [illegible]). Le lithuanien *peilis*, l'allemand *spiess*, le français *pique* ou *pic*, tous termes dont le sens est semblable, proviendraient d'une racine commune : *peik*. La forme italiote de Picumnus a dû être Pikula; c'est celle qui s'est conservée en osque et qui a donné Picumnus en latin comme Safnim a donné Samnium, cf. von Planta, *op. cit.*, I, 266; II, 457.

Ce fut probablement, en Italie, tout au début du premier millénaire, que la hache atteignit son plus grand développement, à l'époque des terramares où les armes ne s'étaient pas encore différenciées des instruments, le poignard et l'épée du couteau et du poinçon, la hache d'armes de la hachette, herminette, marteau, pic ou doloire[1]. Ces instruments se réduisaient en définitive à deux : celui qui broie et celui qui coupe, le *pilant* et le *piquant*, *pilum* et *picnum*. Ce double avantage peut même être combiné : ainsi perfectionnée, précurseur de l'arme des licteurs et de celle de Iovis ou de Véjovis, la hache-palstab ne saurait tarder à devenir symbole d'autorité et de divinité. Et quand, dans ce cœur du Latium, où la civilisation ne sortait qu'à peine au VII<sup>e</sup> siècle de la phase agricole, où l'on ne jurait encore que par la hache de silex adorée comme *Jupiter Lapis*, les paysans voulaient préserver du mauvais esprit l'accouchement de leur femme, c'est le *pilum* et le *picnum* en main qu'ils montaient la garde autour de leur chaumière. Du peuple des *indigitamenta*, ces outils sacrés ne pouvaient manquer d'être divinisés : *Pilumnus* et *Picumnus*, associés comme les instruments qu'ils personnifient, sont les dieux du *pilum* et du *picnum* et qu'est-ce que *pilumnoe poploe*, sinon les gens de Pilumnus, ceux qui vivent du pilon et de ses produits? Mais, dans la Rome primitive, chaque *gens* a sa meule et son four[2] : dans le sens où

1) Sur les rapports de la civilisation des terramares et de celle du Latium et la théorie qui voit dans les stations lacustres de la vallée du Pô les vrais prototypes de la *Roma quadrata*, cf. B. Modestov, *Introduction à l'Histoire Romaine*, 1907, p. 190 et suiv. Pendant l'époque intermédiaire de la prépondérance ombrienne (période dite de Villanova, XI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.) on remarque, dans les dépôts, l'abondance des petites haches et des petites faux ; ces instruments en réduction ne peuvent être que votifs et permettent de mieux comprendre la fortune dont ont joui dans l'Italie primitive les dieux de la hache et de la faux, Picumnus et Saturnus. — Sur la hache-palstab à cette époque, cf. A. Grenier, *Revue archéologique*, 1907, I, 11.

2) On sait que les *pistores* ne sont pas énumérés parmi les huit corporations dont l'organisation est attribuée à Servius, ce qui confirme les dires de Pline (XVIII, 107) d'après lesquels il n'y aurait eu de boulangers à Rome qu'après la guerre de Persée.

nous proposons de le prendre, comme dans celui qu'on admettait jusqu'ici, *pilumnoe poploe* a donc pu désigner l'aristocratie des Quirites sous son aspect, non pas guerrier, mais pacifique et agricole[1].

A.-J. Reinach.

1) *Populus*, à l'origine, ne paraît pas désigner nécessairement le peuple dans son entier, la nation ; c'est une forme redoublée du radical *pel* ou *ple* (*plebs*, πλῆθος) qui désigne un groupe, une masse d'individus comme le *pleores* du chant des Arvales ; cf. *Archiv. f. Lat. Lexik.*, 1892, p. 292.

---

# CANAAN D'APRÈS L'EXPLORATION RÉCENTE

---

Hugues Vincent. — **Canaan d'après l'exploration récente**. 1 vol. in-8 de xii et 495 pages avec 310 fig. et 11 planches hors texte. — Paris, Gabalda (Lecoffre), 1907. Prix : 15 fr.

Les découvertes récentes auxquelles le P. H. Vincent consacre une très importante étude, ne doivent pas nous faire oublier les consciencieuses recherches qui les ont précédées. La première besogne et la plus pressante qui se soit offerte aux palestinologues a été l'exploration minutieuse du terrain. Les voyages de l'Américain Edward Robinson dont les trois volumes de *Biblical Researches* ont paru en 1841 et les études topographiques de Titus Tobler ont ouvert la voie. De nombreux savants se sont attachés à la publication exacte des textes comme au relevé précis des inscriptions et des monuments. La France y a grandement contribué aux environs de 1860. L'expédition française de Syrie pour réprimer les troubles du Liban vaut surtout aujourd'hui par les missions scientifiques dont elle a été le prétexte. Les missions de Luynes, Renan, de Vogüé, Waddington, Duthoit, Rey, Guérin, etc., ont apporté des contributions d'une ampleur remarquable dont la tradition devait être reprise par M. Clermont-Ganneau. Il n'a pas dépendu du groupe autorisé de savants réunis pour l'édition du *Corpus inscriptionum semiticarum* d'assurer à l'activité scientifique française en Syrie et en Palestine une féconde continuité. Ils ont lutté, parfois avec succès, contre l'indifférence des pouvoirs publics et des corps scientifiques ; mais on doit constater que la lutte a été inégale puisque, sur les onze chantiers de fouilles importants ouverts dans ces dernières années, cinq l'ont été par les Anglais, trois par les Allemands, deux par les Autrichiens, un par les Turcs, — aucun par les Français.

L'activité anglaise date de 1865, année où s'est constitué à Londres le *Palestine Exploration Fund* qui devait entreprendre une œuvre de longue haleine. En premier lieu, la carte du pays et le relevé méthodique des sites et vestiges anciens. Aux sept volumes intitulés *The Survey of western Palestine* s'ajouta un volume : *The Survey of eastern Palestine* et maint ouvrage de détail dont deux volumes d'*Archaeological*

*Researches in Palestine* par M. Clermont-Ganneau. Le travail d'exploration dans la Transjordanie fut repris et poursuivi par le *Deutscher Palästina-Verein*.

On connaît les sondages effectués par la société anglaise à Jérusalem. La topographie de la vieille cité a été précisée ; mais, somme toute, les résultats n'ont pas répondu aux grandes espérances qu'on avait fondées. Cela s'explique aisément. La ville moderne recouvre presque entièrement l'ancienne et les amoncellements de débris sont considérables. Deux sommets surnagent de la masse des décombres, celui de la colline qui portait la ville et le sommet que couronnait le temple ; mais l'un et l'autre ont été dévastés. L'enceinte du temple ne remonte pas au delà d'Hérode et pas une pierre n'est restée en place du sanctuaire — ce qui rend illusoires les restitutions qu'on en a tentées. Aussi, après une dernière campagne en 1894-1897, le Palestine Exploration Fund renonça aux fouilles méthodiques à Jérusalem même.

Dès 1890, M. Flinders Petrie avait attaqué le site de Tell el-Hesy, l'ancienne Lakich (assyr. *Lakisu*) entre Gaza et Beit-Djibrin. Cet archéologue de grande expérience put démêler divers strates superposés et instituer une classification céramique que les fouilles ultérieures ont rendue plus précise.

A partir de 1898, MM. Bliss et Macalister transportèrent leurs chantiers sur les tells en bordure de la plaine philistine : Tell Zakariya, T. Djedeidah, T. Sandahannah, T. es-Sâfi, enfin Gézer, sur les instances de M. Clermont-Ganneau. Le savant français n'avait cessé depuis longtemps de recommander des fouilles sur l'emplacement qu'il avait identifié. En 1899, il avait décidé l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à faire établir un levé topographique par le P. Lagrange. Les fouilles de Gézer, commencées en 1902, se poursuivent depuis cette époque sous l'habile direction de M. Macalister.

Une contrée plus septentrionale ne pouvait manquer d'attirer l'attention des explorateurs ; c'est la riche plaine de Yezréel ou d'Esdrelon où se livrèrent tant de batailles mémorables et où se pressent les sites fameux. Le professeur Sellin de Vienne jeta son dévolu sur Tell Taannek, emplacement de l'antique Taannak. Puis M. Schumacher, au compte du *Deutscher Palästina-Verein*, entreprit le déblaiement du Tell-el-Mouteselim où il a dégagé les restes de Megiddo. Le succès a été égal des deux parts. Déjà, cependant, M. Sellin a quitté Taannak pour commencer cette année *même* des fouilles à Jéricho. L'émulation qui s'empare des archéologues en Palestine dit assez que la période des

découvertes fructueuses est heureusement amorcée. Peu à peu, les vieilles civilisations qui se sont succédé en Terre-Sainte reparaissent à nos yeux, ramenés au jour par un labeur lent mais sûr.

Pour en juger, on possède dès maintenant l'excellent ouvrage du P. Hugues Vincent : *Canaan d'après l'exploration récente*, où les matériaux judicieusement choisis, sont présentés et discutés par un des meilleurs connaisseurs de l'archéologie palestinienne. A feuilleter simplement ce volume enrichi de nombreuses planches et figures, on aura l'impression très nette d'une révolution complète dans les habitudes surannées qui ont présidé jusqu'ici à la confection des manuels d'archéologie hébraïque. C'est véritablement une ère nouvelle qui s'ouvre et dont profiteront infiniment les études d'histoire religieuse. Les quelques pages sans conviction que les manuels les plus estimés accordaient à l'archéologie préhistorique, aux villes antiques, aux lieux de culte, aux sépultures, à la céramique, se transforment en chapitres entièrement neufs et singulièrement vivants. Aux trois ou quatre pages réservées jadis à la céramique, le P. Vincent oppose un résumé nourri de faits et de dessins qui compte soixante-quatre pages.

C'est, en effet, la céramique, ici comme ailleurs, qui détermine le classement d'ensemble et permet d'établir d'importants synchronismes, notamment avec la civilisation égéenne. On lira avec fruit les pages mesurées (p. 11-12) que l'auteur consacre à définir la stratification et la chronologie des ruines. On peut tenir pour établi le classement en quatre grandes périodes dont les produits ont été retrouvés aux étages correspondants sur les divers sites. La terminologie seule reste incertaine. Celle que nous donnons ci-après a été instituée par les savants anglais, mais elle appelle des observations.

1° *Période pré-israélite ancienne*, antérieure à l'influence mycénienne. Le P. Vincent propose de la nommer « indigène », mais le terme manque de précision et même d'exactitude.

A la suite de l'époque néolithique, au matériel bien défini, s'étend de 2500 environ à 1500 av. J.-C. la période dite pré-israélite ancienne. Elle correspond à un apport de population sémitique ce qui légitimerait, il nous semble, le nom de « cananéen primitif ». La distinction avec l'époque antérieure est bien marquée par les pratiques funéraires. Aux temps néolithiques on use de la crémation ; M. Macalister a découvert à Gézer la caverne funéraire servant de four crématoire où la population de cette époque était incinérée. Cette même caverne fut utilisée à l'époque cananéenne, mais avec cette différence que les corps étaient inhumés.

Ajoutons que les débris d'ossements non entièrement brûlés ont permis de noter des distinctions de race entre cadavres incinérés et cadavres inhumés.

2° *Période pré-israélite récente*. Elle est caractérisée par une forte influence mycénienne, ce qui permet de la dater approximativement du xv<sup>e</sup> au ix<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Le terme de pré-israélite s'accorde mal avec la date inférieure. Aussi le P. Vincent propose-t-il le qualificatif de « cananéen ». Nous accepterions volontiers la désignation de « cananéen moyen » ; mais y aurait-il quelqu'inconvénient à adopter, en sous-titre tout au moins, le terme de « période philistine » ? Les Philistins étaient précisément les Égéens auxquels on doit la profonde influence mycénienne qui marque cette époque (Cf. *Rev. Hist. des Rel.*, 1905, I, p. 52 et s.).

3° et 4°. A partir du ix<sup>e</sup> siècle s'affirme la *période israélite* suivie de *l'époque séleucide* ou *judéo-grecque*.

∴

Nous nous attacherons particulièrement aux renseignements que les fouilles palestiniennes récentes apportent sur les cultes. A ce point de vue, les trouvailles archéologiques ont été abondantes et variées, mais les textes si désirables sont restés rares. Quelques tablettes en cunéiformes du type « Tell Amarna » (xv<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> siècles av. J.-C.) ont été trouvées à Lakich et à Gézer. Taannak en a fourni une douzaine. Les textes hébraïques se bornent à de courtes épigraphes sur des cachets ou des anses de jarres. Si restreintes que soient les données fournies par les tablettes cunéiformes, il ne paraît pas qu'elles aient été suffisamment mises en lumière par le P. Vincent. A côté des noms divins Adad, Achirat, Ammon, il eût fallu mentionner le nom propre A-khi-ia-mi (Taannak n° 2) dont l'importance serait considérable, à cette date reculée, si l'hypothèse de M. Hrozny — qui identifie Ja-mi ou Ja-wi à Yahvé — était confirmée.

Dans le matériel archéologique, il faut noter comme tout à fait nouveau en Syrie, des lieux de culte antérieurs à l'usage des métaux. Presque au milieu du tell de Gézer, M. Macalister a relevé, creusées dans le rocher, plus de 80 cupules, la plupart circulaires, les plus grandes ne dépassant qu'une fois 1<sup>m</sup>,85 de diamètre, la profondeur variant de 12 à 23 centimètres. Au-dessous de cet ensemble, le rocher est creusé en forme de cavernes. La terre qui recouvrait immédiatement le rocher n'a fourni que des objets néolithiques ; le sol des cavernes également.

Une des cavernes contenait en abondance des os de porc. On peut en inférer que, sous une forme ou sous une autre, le porc était un animal qu'on sacrifiait, qu'on mangeait dans certaines cérémonies religieuses. Et cela donne un solide appui à l'hypothèse émise par Robertson Smith que l'interdiction dont le porc était frappé chez nombre de peuples syriens, dérivait d'un primitif caractère sacré.

Les mêmes dispositions rituelles néolithiques se retrouvent à quelques détails près sur d'autres sites. Peut-être, le caractère sacré de la fameuse pierre ou *sakhra* de Jérusalem remonte-t-il à cette époque reculée.

Gézer a également fourni le meilleur exemple de haut-lieu cananéen au deuxième millénaire avant notre ère. Sur une plateforme de 30 m. de long, s'alignent du nord au sud huit pierres dressées, plus ou moins façonnées, munies de cupules et de canaux. On a cru reconnaître les vestiges de trois autres pierres dans le même alignement. La plus haute a 3m,28 sur 1m,10 de large et 0m,69 d'épaisseur. Vers le centre de la ligne des mégalithes est une sorte d'autel creux. Près de là, une fosse à offrandes dont l'usage s'est conservé dans les milieux arabes jusqu'à la fin du paganisme (*ghabghab* d'Allât). Le pied de ces pierres dressées est situé à près d'un mètre au-dessus du roc. Dans cette épaisseur de déblais on a recueilli des corps de nouveau-nés ensevelis dans des jarres. Tout cet ensemble n'est pas très distant du lieu de culte néolithique à cupules. Deux cavernes néolithiques ont été remaniées pour servir au sanctuaire cananéen.

Les bétyles que nous venons de décrire portent eux-mêmes des cupules, souvent sur une paroi latérale. Dès lors, elles ne pouvaient servir utilement aux libations et il est difficile d'en définir l'usage. Les diverses explications proposées sont repoussées par le P. Vincent qui se demande si l'on ne reproduisait pas sur la pierre le récipient aux libations pour perpétuer le souvenir de l'offrande. C'est possible; mais la comparaison avec certaines stèles votives qui portent des patères n'est pas en situation. En effet, un taureau gravé sur une stèle votive perpétue, en général, le souvenir du sacrifice. Mais si nous trouvons une statue divine ou un bétyle accompagnés du taureau, il nous faudra considérer cet animal comme l'attribut du dieu. Donc, si les cupules latérales de nos bétyles représentent des sortes de patères, c'est que ces récipients sont un attribut de la divinité.

Pour le savant auteur, il est vrai, le caractère bétylique de la plupart des monolithes de Gézer ne serait pas primitif, mais aurait été acquis

par contagion — si l'on peut ainsi parler. D'abord, un seul bétyle, peut-être deux furent dressés. Notamment le bétyle que les attouchements et les onctions séculaires ont patiné d'un brillant remarquable. Les autres pierres auraient été érigées « à titre de simple commémoration » (p. 140). La sainteté du bétyle leur aurait été communiquée par degré. Ce processus est peu vraisemblable, car il imposerait un rapport plus immédiat entre le bétyle type et l'autel ou la fosse à offrandes.

Pendant le second millénaire, les seules représentations figurées de divinités sont celles de la déesse et cela concorde de façon remarquable avec ce que nous savons des peuples égéens dont l'influence est alors certaine. En Palestine, le dieu n'a dû connaître à cette haute époque que la représentation bétylique. La tête de taureau en terre cuite (p. 169, fig. 115) où l'on nous propose de reconnaître Moloch, ne paraît pas mériter cet honneur. L'appellation est certainement fausse et l'antiquité de l'objet fort suspecte. Il est à craindre que les manuels et dictionnaires bibliques ne reproduisent à l'envi cette étrange figure plus voisine de l'idole Baphomet que d'une divinité cananéenne.

Le P. Vincent, on doit le reconnaître, est en général très prudent. Il met nettement en garde contre les rubriques hâtives qui tendent à transformer telle représentation animale en animal divin. Nous ne trouvons, en dehors du cas précédent, qu'une réserve à faire. Il s'agit du poisson exposé dans la salle judaïque du Louvre[1]. Parce que ce poisson a été donné par Saulcy comme provenant d'Ascalon, on le rapporte au culte d'Atargatis. En réalité et sans aucun doute, cette plaque de schiste vert percée est égyptienne, et identique à nombre de soi-disant palettes qu'on fait remonter en Égypte à l'époque préhistorique.

Il est important de constater que les fouilles récentes ont confirmé la pratique des sacrifices humains. A Gézer, M. Macalister a relevé dans le sol du haut-lieu cananéen des jarres de forme allongée contenant, avec deux ou trois menus vases, le cadavre d'un enfant nouveau-né. Tous ces enfants étaient âgés de moins d'une semaine, aucun n'était venu avant terme. Nulle particularité de sexe, pas de trace de feu, aucune mutilation destinée à hâter la mort. Deux cadavres faisaient exception en ce qu'ils approchaient de six ans et portaient des traces de feu. Ces deux cas de sacrifice par le feu mis à part et répondant probablement à des sacrifices destinés à parer à une calamité publique, on

1) H. de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine*, n° 65.

est en présence d'une nécropole d'enfants nouveau-nés — peut-être de premiers-nés — enfouis vivants, étouffés dans des jarres qu'on bourrait de terre fine et qu'on déposait dans le sol du haut-lieu. Cela rappelle la pratique des Arabes enterrant leurs filles vivantes.

La mort violente est attestée par la brutalité de l'enfouissement dans la jarre, le plus souvent la tête la première. Seule, elle rend compte de ce fait qu'aucun de ces enfants n'a survécu plus d'une semaine après l'accouchement. On doit tenir pour établie sur ce point la démonstration de M. Macalister. Parfois, l'oblation de l'enfant se double d'un sacrifice de fondation : l'enfant est enterré sous ou dans le mur.

A Taannak, M. Sellin a rencontré dans une tranchée de 3 à 5 mètres de profondeur, une nécropole d'enfants, précisément dans le voisinage d'un lieu de culte et les corps généralement enfouis dans une jarre. Mais, ici, l'âge est très variable bien que restant inférieur à deux ans. Malgré les analogies avec Gézer, M. Sellin hésite à se prononcer tandis que le P. Vincent repousse l'hypothèse d'enfants sacrifiés pour adopter celle d'une nécropole spéciale aux enfants trop jeunes pour être enterrés dans le sépulcre de famille (p. 194 et 282-284). Cette conclusion néglige les analogies bien réelles avec les pratiques signalées à Gézer.

Il faut remarquer, en effet, que M. Sellin a recueilli à peu près par moitié enfants nouveau-nés et enfants d'âges divers mais inférieurs à deux ans. Cette limite de deux ans correspond, en Orient, au temps de l'allaitement. Ne pourrait-on supposer que ces enfants morts à la mamelle étaient assimilés par une fraude pieuse aux enfants véritablement sacrifiés en bas-âge? Il ne faut pas oublier, non plus, la particularité qui meut tous ces rites, à savoir la croyance dans la réincarnation des âmes.

Taannak a fourni un remarquable ustensile du culte dans la couche israélite des IXe-VIIIe siècles. M. Sellin y a reconnu un « autel des parfums » en terre cuite. Les côtés sont modelés en forme d'animaux superposés, génies ailés à tête humaine, lions la gueule ouverte. Les têtes apparaissent seules quand on regarde l'autel de face. Dans le bas, sur le devant, se dresse l'arbre sacré entre deux animaux adossés. Sur un côté, est représenté un être divin — un enfant? — tenant un serpent. Dans une autre maison de la ville antique, on a relevé les débris d'un second autel de ce type. Toute interprétation des scènes figurées serait prématurée. On ne peut que pressentir une mythologie très développée dans un milieu israélite et le fait est important.

Le chapitre sur « les morts » où sont étudiés les sépultures et les usages funéraires intéressera vivement, mais il eût gagné à être condensé. On y réfute, par exemple, « une école assez large de savants » qui prétendent tirer du culte des morts « l'origine de toute religion ». Cette discussion est assez inutile, d'abord parce que les fouilles de Palestine ne fournissent aucun argument nouveau pour ou contre et aussi parce que l'école visée n'a nullement l'autorité qu'on lui prête. Parmi les faits acquis, signalons qu'à Gézer tout au moins, la disposition des tombes en fours à cercueils dits *kôkîm*, creusés dans la paroi du rocher, n'apparaît qu'à l'époque des Macchabées.

Le P. Vincent, on doit l'en féliciter, n'a pas cru suffisant pour donner une impression nette de la haute antiquité palestinienne, de coordonner les renseignements dus aux fouilles. Il a réuni dans un chapitre bien documenté les notions géologiques sur la formation de cette terre palestinienne si curieuse à tant d'égards et il a tracé un tableau de l'archéologie préhistorique. A vrai dire, nous eussions préféré voir prendre la tête de l'ouvrage à ces chapitres, où bien des relevés sont personnels à l'auteur. On termine sur une vue d'ensemble : Canaan dans l'histoire générale.

*
* *

En marge de cet aperçu très imparfait des abondants matériaux réunis par le P. Vincent et après avoir rendu hommage à son labeur diligent comme à ses connaissances étendues, nous ne pouvons taire une divergence fondamentale. L'auteur affiche une vive antipathie pour les théories qui essaient, en toute conscience, de rendre un compte exact des faits religieux. Certes, bien des questions restent obscures, bien des points sont à reprendre, mais ce paraît une gageure de prêter à des primitifs — parce qu'il s'agit de Terre-Sainte, — une religion symbolique, de substituer à leurs rites agraires le sentiment du « mystère » et du « charme de la futaie », de conclure enfin que « ce qui ressort manifestement des installations cultuelles c'est une certaine élévation de la pensée religieuse de ces populations archaïques, obstinément vouées par les historiens modernes à un fétichisme brutal et rudimentaire » (p. 148).

On ne saurait méconnaître plus complètement l'énorme effort qui, depuis cinquante ans, a été dépensé pour pénétrer la mentalité primitive, ni aller plus hardiment à l'encontre des résultats acquis. Hâtons-

nous d'ajouter que de telles manifestations sont plus épisodiques que systématiques. Le savant palestinologue emprunte souvent ses définitions aux théories contre lesquelles il proteste. Toujours, il prévient le lecteur lorsque, abandonnant pour un instant le terrain des recherches méthodiques, il présente, selon sa propre expression, « quelques considérations générales dont la valeur toute personnelle ne sera pas confondue avec l'autorité des faits » (p. 207, 295).

René Dussaud.

---

# REVUE DES LIVRES

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Wilhelm Wundt. — **Mythus und Religion**, deuxième partie de la *Völkerpsychologie, eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte.* Tome I, 1905, p. 617; tome II, 1906, p. 481. — W. Engelmann, Leipzig.

M. Wundt a commencé dès l'année 1900 à publier les résultats de l'enquête qu'il a entreprise sur l'histoire de l'âme humaine, étudiée dans ses principales créations collectives. Aux volumes sur le langage sont venus s'ajouter, en 1905 et en 1906, les premiers chapitres de l'étude qui doit être consacrée au mythe et à la religion. Il lui faudra au moins un tome encore pour arriver au bout de cette partie de sa tâche. Comme l'élaboration de cette œuvre immense n'a point arrêté l'activité académique du célèbre professeur de Leipzig, et qu'il a eu, pendant ce même laps de temps, à rééditer plusieurs de ses ouvrages précédents, nous nous sentons tout d'abord pressé de rendre respectueusement hommage à une puissance de travail qui semble croître avec les années.

On sait que le livre relatif au langage a été très vivement discuté par les linguistes. Les spécialistes de l'hiérographie ne manqueront pas de contester à leur tour un grand nombre des idées émises par M. Wundt sur le développement du mythe et de la religion. Presque toujours simplificatrices à l'excès, ses théories appellent les plus sérieuses réserves. Mais puisque l'œuvre est loin d'être terminée, et qu'en particulier l'auteur n'a pas encore abordé l'examen des questions les plus difficiles, — celles qui concernent le passage de l'animisme à la mythologie de la nature et à la religion proprement dite —, il convient de renvoyer toute discussion critique jusqu'à l'apparition du prochain volume, et de limiter ce compte-rendu à l'exposé sommaire du contenu des deux premières parties et à l'appréciation du plan et de la méthode adoptés par M. Wundt.

Trois chapitres de longueur inégale remplissent le premier tome : esquisse rapide de la manière dont l'imagination fonctionne chez l'homme en général, et dans l'enfant en particulier ; — étude détaillée des *manifestations* artistiques de l'imagination ; — examen critique des théories courantes sur la formation des mythes, suivi d'un court exposé de la théorie personnelle de l'auteur.

Le second volume se compose d'un unique chapitre, qui traite des représentations mythologiques et religieuses dérivées de la notion de l'âme.

Ce qui surprend dans l'économie de l'ouvrage, c'est l'ampleur avec laquelle M. W. a traité de la genèse et du développement des arts et de la littérature. Il nous dit (vol. 1, p. 250[1]) qu'en étudiant l'art « il a voulu suivre l'imagination dans la série des productions complexes qui résultent des conditions de l'existence intellectuelle d'êtres vivant en société, et obtenir en même temps les données nécessaires pour la connaissance des créations de cette même imagination, telles qu'elles se manifestent à nous dans le mythe et dans la religion ». En justifiant de cette manière la forme qu'il a donnée à son livre, l'auteur a mis le doigt sur ce qu'elle présente de défectueux. Car, ou bien il a eu en vue surtout le premier de ces deux objets; en ce cas, il en est exactement de l'art comme de la religion elle-même, qu'il assure avoir étudiée avec la même limitation. Ou bien c'est à titre d'auxiliaires qu'il s'occupe des arts plastiques ou littéraires; mais alors, consacrer à ceux-ci 440 pages, c'est-à-dire les trois quarts d'un volume qui porte à son front *Mythus und Religion*, cela semble hors de toute proportion[2].

Il est évident que l'auteur s'est avisé un peu tard de l'erreur qu'il a commise à l'origine, quand il a fixé à trois le nombre des expressions caractéristiques de l'âme humaine. Il a dû reconnaître que l'art est, aussi bien que le mythe et la coutume, un produit important de l'activité de l'homme vivant en société. Que n'a-t-il poussé le repentir jusqu'à mettre résolument une tétralogie à la place de la trilogie qu'il

1) Voir aussi, p. 578.

2) Remarquons du moins qu'un grand nombre d'observations contenues dans ce long chapitre intéressent directement la religion. M. W. montre, par exemple, que les types architecturaux se sont modifiés à mesure que changeaient les idées religieuses (I, p. 234) ; il insiste sur les relations des arts plastiques avec les mythes et les croyances (*ib.*, p. 299-305), etc.

avait posée dans le principe? La demi-mesure à laquelle il s'est arrêté a l'inconvénient de faire de l'art un accessoire de la religion. En outre, elle suggère aux lecteurs l'idée que la religion se trouve en une relation plus étroite avec l'art qu'avec la coutume ou le langage. Et cette idée est certainement erronée. M. W., il est vrai, affirme (vol. I, p. 94) qu'art et religion sont inséparables; « que la religion a besoin de l'art pour s'exprimer; que le mythe et la religion doivent fournir à l'art un contenu, pour qu'il ait cette variété de créations par laquelle il embrasse toute la vie psychique ». Mais il est facile d'en appeler sur ce point de M. W. à M. W. lui-même. Son livre prouve surabondamment que l'art et la religion ne furent inséparables qu'à l'origine, et que très vite l'art tendit à s'affranchir de ses attaches religieuses. Quant à la religion, elle n'est évidemment liée à l'art que dans la mesure où elle est elle-même un produit de l'imagination.

C'est l'intrusion de ce nouvel élément dans la partie consacrée à la religion qui probablement a déterminé l'auteur à modifier sur un point capital la théorie qu'il avait émise tout au début de son grand ouvrage. Qu'on se reporte à la préface générale de sa *Völkerpsychologie*, on verra qu'en l'année 1900, le philosophe de Leipzig rattachait le langage à l'entendement, le mythe à la sensibilité, la coutume à la volonté (I, I, p. 26, sq.). Cinq ans plus tard, c'est une étude sur le rôle de l'imagination qui sert de propylée à la formation des mythes et des religions. M. W. a soin sans doute, quand il décrit le fonctionnement de l'imagination de faire une place au sentiment; et dans les chapitres où il traite du démonisme ou des cultes agraires, il montre quel rôle la crainte et l'espérance ont joué dans la formation et le développement des idées et des rites. Il est donc évident que, même dans les formes les plus élémentaires de la religion, l'imagination n'est point à ses yeux l'unique agent psychique[1]. Mais comme ces indispensables corrections sont implicites plutôt qu'expresses, les lecteurs qui s'abandonneront ingénûment à la conduite de M. W. demeureront sous l'impression que non seulement le mythe, mais la religion elle-même est un produit direct de la fantaisie créatrice.

1) Sur l'importance du sentiment, voir I, p. 56, sq. et 61. — Le culte est toujours en relation avec des besoins affectifs (II, p. 229). — C'est parce que le sentiment intervient que l'individu met un peu de son moi dans toutes ses impressions objectives (*Einfühlung*), et fait de celles-ci, en partie tout au moins, des produits de son imagination. — Ce qui met en travail les « aperceptions », qu'elles soient esthétiques ou mythologiques, c'est toujours l'*intérêt* que nous prenons au contenu de nos impressions (I, p. 581).

Comme nous l'avons dit tout à l'heure, le chapitre quatrième traite des croyances et des pratiques qui reposent sur le concept d'une âme. Les cinq cents pages de M. W. couvrent à peu près le même terrain que les chapitres XII à XV de la *Civilisation primitive* de M. Edw. Tylor. Mais si la matière est semblable, la forme que les deux écrivains lui ont donnée est aussi différente que possible.

On sait comment le savant anglais a procédé. Il a accumulé sur les croyances des peuples primitifs un nombre incroyable de notices; il les a classées, et, sur cette base large et solide, il a construit sa théorie de l'animisme : doctrine de l'existence de l'âme après la mort; culte des esprits et des mânes; fétichisme et démonisme. Le tout forme un brillant tableau que l'on étudie avec l'intérêt le plus passionné.

Ce n'est pas que la méthode de M. Tylor soit de tout point satisfaisante. Sans parler de l'espèce de vertige qui s'empare du lecteur obligé de suivre un auteur sautant sans cesse d'une partie du monde à l'autre en immenses enjambées, on se dit qu'en fin de compte tous ces traits, pris au nord et au sud, à l'est et à l'ouest, ne se trouvent jamais réunis dans la réalité; et l'on se demande s'il ne vaudrait pas mieux faire connaître à fond une de ces âmes primitives, avec toutes ses lacunes et ses incohérences. Mais comme il s'agissait de préciser certains concepts dont on voulait démontrer l'existence à peu près universelle, il est incontestable que les larges inductions de M. Tylor, appuyées sur une abondante collection de preuves et d'exemples, forcent finalement la conviction.

Tout autre le dessin du livre de M. Wundt. L'auteur s'est établi à ce qu'il considère comme le point de départ de toute l'évolution. Et de ce poste, il suit du regard la série longue et multiple des produits de l'âme humaine en mal de religion. La ligne est d'abord simple; elle se bifurque, pour se partager de plus en plus, non sans que des chemins de traverse unissent fréquemment les voies parallèles et compliquent le réseau.

Comment à côté[1] de la notion d'une âme inhérente au corps, ou à

1) *A côté*, car M. W. insiste avec force sur l'indépendance réciproque de ces deux concepts, âme liée, âme libre. Voici, par ex., p. 38 et 40 du 2e volume. Constatons que cela n'empêche pas l'auteur d'admettre aussi que l'une des deux notions est plus ancienne que l'autre (II, p. 2). M. W. reconnaît donc implicitement qu'un fait psychique peut être à la fois postérieur à un autre et cependant primaire lui aussi. Ce n'est pas nous qui le contredirons sur ce point.

certaines parties du corps, se dégage celle d'une âme autonome, l'âme-ombre ou l'âme-souffle, la psyché, pour l'appeler du nom que lui donne M. W. ; — comment l'activité souvent malfaisante et toujours redoutable de l'âme libre ou liée pousse le primitif à chercher les moyens soit de se prémunir contre cette force mystérieuse, soit de s'approprier sa puissance et de la plier à son service : magie; — comment sur le sol de l'animisme se produisent un grand nombre de phénomènes psychiques exceptionnels, extase, prophétie, oniromancie, apocalypses ; et comment du même animisme sortent successivement le totémisme et d'autres formes du culte des animaux ; le culte des ancêtres ; le démonisme sous ses divers aspects : esprits anonymes et impersonnels, malicieux ou protecteurs ; démons des eaux et des montagnes ; divinités de la végétation ; — comment de la crainte des esprits et des objets qu'on met en relation avec les âmes et les démons naissent les pratiques du tabou : comment du tabou procède le sacrifice, du sacrifice l'ascétisme ; — comment, enfin, après une longue série de transformations qui les ont graduellement dépouillées de leurs caractères primitifs, les idées animistes peuvent se résoudre en des choses et des faits qui n'ont plus rien de mythique ni de religieux, images de la poésie ou usages profanes[1] ; — toutes les étapes de cette évolution qui semble à première vue si complexe et qui en réalité est éminemment simplifiée, s'enchaînent dans le livre de M. W. avec la rigueur d'une déduction presque mathématique. Nous n'avons pas là, il s'en faut de beaucoup, une collection de faits disposés de manière à fournir les éléments d'une définition précise et adéquate de certaines manifestations humaines. L'édifice construit par M. W. aurait eu sensiblement le même aspect si l'auteur avait établi son schéma d'avance et de toutes pièces, et s'il avait simplement recouru aux données de la réalité concrète pour en illustrer les diverses parties. Ce qui est bien caractéristique de la méthode suivie, il ne part pas des phénomènes actuellement observés pour les expliquer par la

1) Aboutissement d'idées totémistes : les images de la poésie (II, p. 285) ; — aboutissement du fétichisme : les ordres qu'on suspend à son cou (II, p. 297) ; — aboutissement du tabou : la toilette plus soignée que nous faisons le dimanche (II, p. 317) ; — aboutissement des anciennes croyances sur l'échange des âmes : le baiser (II, p. 50) ; — aboutissement des rites de lustration : l'usage profane des parfums (II, p. 327) ; — aboutissement des procédés employés pour la production artificielle des phénomènes psychiques : le tabac, l'opium, les alcools (II, p. 105) ; — aboutissement de l'animisme : les théories des philosophes sur l'âme (II, p. 3) etc., etc.

permanence d'anciennes idées; il part au contraire de ces idées, et en cherche la survivance dans les coutumes ou les superstitions du temps présent.

Il s'agissait d'arranger une immense quantité de faits psychiques en une seule évolution, dérivée du concept primaire de l'âme. M. W. n'y a réussi qu'en partie. Les démonstrations sont parfois artificielles et basées sur des hypothèses ou des affirmations gratuites[1]. Le raisonnement abonde dans ces pages qui se présentent pourtant comme inspirées uniquement par les méthodes de la psychologie expérimentale[2]. En outre, pour faire entrer dans le système certains phénomènes complexes, il a fallu écarter tous les caractères gênants comme hystérogènes ou comme peu importants. Il en résulte que quelquefois le lecteur ne fera pas de difficulté pour reconnaître que les choses ont *pu* se passer comme l'auteur le raconte; mais il ne pourra en même temps se défendre du sentiment que, peut-être ou même très certainement, elles se sont passées d'une manière toute différente.

M. W. ne veut pas, par exemple, que les conditions économiques aient joué un rôle dans la genèse du totémisme[3]; et c'est à peine s'il est question de l'exogamie qui, sinon partout et toujours, au moins dans bien des endroits, semble avoir été un élément fondamental de ce genre d'institutions. C'est restreindre abusivement le fétichisme que d'y voir toujours le culte d'esprits résidant dans des objets. On peut aussi se demander si vraiment il n'y a que des idées animistes à la base de la magie (II, p. 188). Et parce que, parmi les démons, beaucoup sont incontestablement des âmes, il n'est pourtant pas légitime de rattacher sans plus de façons le démonisme dans son ensemble aux croyances animistes (II, p. 365).

1) Exemple : « Au degré inférieur de l'évolution, la vie cause à l'homme plus d'épouvante que la mort » (II, p. 42).

2) On trouvera vol. II, p. 64 un joli spécimen d'une argumentation établie sur un échafaudage d'hypothèses et de présomptions.

3) Si je ne me trompe, c'est seulement à propos des démons de la végétation (II, p. 415), soit près de deux cents pages après l'étude consacrée au totémisme, qu'il est question des cérémonies pratiquées par les tribus australiennes pour assurer la multiplication des espèces animales et végétales. Estimant que le totémisme dérive tout entier de la croyance que l'âme des ancêtres s'est allée loger dans un animal, M. W. déclare que les interdictions alimentaires ne constituent un élément ni universel, ni primitif, de ce groupe de phénomènes (II, p. 246).

Peut-être voudra-t-on justifier la méthode de M. W. en disant qu'il a fait œuvre de psychologue et non d'historien, et que, par conséquent, il lui fallait avant tout reconstituer la série des états d'âme qui se sont exprimés par des mythes, des croyances et des usages religieux. Dès lors, les données fournies par l'anthropologie ne pouvaient avoir d'autre valeur à ses yeux que celle d'exemples venant à l'appui de ses analyses et de ses reconstructions.

Cette explication serait parfaitement injuste ; elle resteindrait à tort la portée de ce grand ouvrage. L'auteur a voulu certainement montrer avec quelle nécessité intérieure les créations de l'âme collective s'étaient enchaînées les unes aux autres. Mais, non moins certainement, il a cru expliquer en même temps dans leur formation les grands ensembles de phénomènes religieux, totémisme, culte des morts, tabou etc. Il a pensé que la réalité concrète entrerait sans difficulté dans le cadre de l'évolution psychique. Comme il est arrivé à toutes les tentatives de ce genre, la réalité ne s'est pas laissé coucher dans le lit de Procuste qu'on lui avait préparé.

A procéder ainsi par voie de dérivation et d'enchaînement, on ne rend pas justice à l'inouïe complexité des phénomènes religieux ; ce ne sont jamais que des possibilités particulières qui se trouvent énoncées. M. W. semble penser que les mêmes faits sont partout produits par les mêmes causes. C'est là un postulat qu'il faudrait légitimer. Si semblables que soient dans certaines de leurs manifestations l'ascétisme hindou et l'ascétisme chrétien, il n'est pas douteux pourtant qu'ils n'admettent pas la même explication psychologique. Et de ce qu'un phénomène doit être expliqué d'une certaine manière en Amérique, il ne suit pas qu'il faille l'expliquer de la même façon en Afrique ou en Australie.

Quand M. W. se tient sur le terrain qui lui appartient en propre, le lecteur constate bien vite que l'illustre psychologue n'a rien perdu de sa maîtrise.

Il serait impossible d'indiquer ici, même brièvement, tant de belles observations de détail et d'analyses pénétrantes[1]. Je veux du moins

1) Voir, par exemple, vol. I, p. 67 une série d'observations sur les jeux ; et p. 80 toute une petite monographie sur les dessins des enfants. On trouvera, dans le premier volume, de nombreuses études sur des sujets qu'on ne se serait pas attendu à voir traiter ici avec autant de détails : sur la musique grecque

attirer l'attention du lecteur sur l'admirable collection de faits qu'offrent ces deux volumes à ceux qui voudront suivre le processus si curieux de la substitution graduelle des motifs dans l'histoire des rites et des pratiques. Si M. W. a le mérite d'avoir établi solidement l'étude de ce qu'on pourrait appeler la sémantique religieuse, et d'avoir, par conséquent, mis en lumière un des caractères les plus intéressants de l'évolution des idées, il le doit probablement à ce qu'il a entrepris l'histoire des formes du sentiment religieux, après avoir fait celle des phénomènes linguistiques. Je m'en voudrais de ne pas donner quelques spécimens de ces changements de sens.

Un des exemples les plus remarquables de la substitution des motifs nous est offert par l'histoire des beaux-arts. Une forme naît sans qu'il y ait eu la moindre recherche, la moindre intention d'art. Mais comme, une fois existante, elle agit sur la sensibilité ou sur l'imagination de l'homme, on la crée dorénavant dans le but de produire une impression semblable : la forme est devenue esthétique. Pour donner la sensation d'une réalité plus complète, les anciens peintres italiens posèrent leurs figures religieuses sur un fond représentant un motif architectural ou un paysage schématique. Ces milieux empruntés à la nature se trouvèrent avoir une valeur émotionnelle propre, que les artistes ont vite comprise ; ils se mirent à traiter le paysage pour lui-même. Et par la peinture, l'homme moderne a découvert la nature, l'a sentie et aimée. Il n'y eut bientôt pour lui pas de jouissance esthétique plus grande que la contemplation de cette nature qui s'était enfin révélée (vol. I, p. 278, sqq.).

On constate des phénomènes tout semblables dans l'ordre des choses religieuses. De ce que les pyramides produisent sur celui qui les voit un effet grandiose et mélancolique, il ne faudrait pas conclure qu'elles

(I, p. 446, sqq.); sur les marionnettes (I, p. 486, sqq.); sur le développement de la tragédie grecque (I, p. 455, sqq.).

Relevons aussi cette remarque que le mythe primitif n'a pas eu par lui-même une valeur symbolique, mais qu'il présente les phénomènes tels que les primitifs les percevaient ; c'est dans l'esprit des mythographes, dirigeant du dehors leur réflexion sur un mythe que celui-ci s'est transformé en symbole des choses de la nature (I, p. 557). — De même, quand le magicien, qui croit en l'efficacité de ses rites, imite les actes des démons de la pluie ou de la végétation, il n'y a pas pour lui analogie, mais identité, entre les actes et l'opération magique. Cette identité ne fait place à l'analogie que pour un observateur extérieur, quand celui-ci constate que les opérations ne sont nullement identiques, que le plus souvent elles ne sont pas même semblables (I, p. 565, sqq.)

soient nées du désir de produire une pareille impression. C'est au contraire la pyramide, une fois faite, qui a contribué à éveiller et à approfondir cette forme particulière de l'émotion religieuse (I, p. 249).

Qu'au rite magique primitif s'ajoute une notion d'expiation, et l'opération, tout en restant matériellement la même, se transforme en un acte sacrificiel issu de motifs religieux : il y a eu changement de sens par association à des motifs nouveaux (II, p. 448).

Dans un grand nombre de cas, au lieu d'une synthèse psychique qui vient enrichir le contenu d'un concept, il se produit comme une sécularisation de l'idée, qui la vide, au contraire, de tout ce qu'elle pouvait contenir d'abord d'éléments religieux. Après avoir été longtemps dans la dépendance des croyances totémiques, le tatouage devient simplement décoratif et traditionnel (I, p. 166). Les idées populaires sur les animaux qui ne figurent au nombre ni des compagnons ordinaires de l'homme, ni des bêtes utiles, ne s'expliquent souvent que par le rôle que ces animaux ont joué autrefois dans la vie affective des peuples primitifs (II, p. 293). La danse exprime d'abord des sentiments collectifs d'une nature exclusivement religieuse ; elle finit par être la manifestation d'une joie qui est toujours sociale, mais qui n'a plus rien de religieux (I, p. 425). Dans un premier stade de son évolution, la tragédie grecque prête sa grande voix à cette idée qu'il faut accepter la souffrance dans un esprit de soumission à la volonté des dieux ; dans un second apparait la notion d'une épuration de l'homme par la souffrance : de religieuse, la tragédie s'est fait moralisante (I, p. 518).

La substitution des motifs n'a pas toujours pour effet une transformation de l'objet artistique ou religieux ; elle peut fort bien n'exister que subjectivement, c'est-à-dire dans l'âme de celui qui éprouve une émotion d'art ou de religion. Comme le fait remarquer M. W., les spectateurs d'aujourd'hui sont encore empoignés par la tragédie antique, non pas qu'ils soient encore sensibles aux motifs mêmes élaborés par le poète, mais parce que, sans s'en douter, ils apportent au spectacle leurs propres sentiments tragiques. N'en est-il pas exactement de même des âmes croyantes? Ne voyons-nous pas comment, au Jésus des Ecritures, se substitue de génération en génération un Jésus qui répond mieux à des besoins spirituels et à des aspirations toujours changeants?

Bref, dans le domaine de l'art et dans celui de la mythologie, « les processus d'assimilation, de complication, de substitution d'idées sont sans cesse actifs, soit pour remplir les anciennes conceptions d'un con-

tenu nouveau, soit pour en effacer peu à peu le sens primitif » (II, p. 266). Rien de plus juste. C'est même si juste qu'on se prend à regretter que M. W. n'ait pas mis cette observation à la base de son étude psychologique. S'il l'eût fait, au lieu de s'occuper principalement du contenu des âmes humaines, il aurait porté davantage son attention vers la forme et les procédés de leur activité créatrice.

M. W. range sous la dénomination commune de « psychologie des peuples » les recherches qu'il a instituées sur le langage, le mythe, la coutume. En quoi la psychologie des peuples diffère de la psychologie tout court, il l'a expliqué dans sa préface de 1900 ; il y revient assez souvent au courant des deux volumes qu'il a déjà donnés sur la religion. Il ne s'agit nullement, comme on pourrait le croire sur la foi du titre général, de faire, à l'aide des trois groupes de phénomènes, une étude comparative sur la mentalité des divers peuples. Il ne s'agit pas non plus d'examiner quelles modifications apparaissent dans les faits psychiques quand on les considère, non plus dans l'individu isolé, mais au milieu d'une collectivité[1]. M. W. estime que les créations de l'âme humaine qu'on appelle le langage, le mythe et la coutume — nous pouvons maintenant y ajouter l'art et les formes populaires de la littérature — n'existent que par l'action commune des membres d'un groupe. Il les suit donc dans leur développement aussi longtemps qu'elles présentent ce caractère de produits collectifs. Il les abandonne dès qu'elles trahissent d'une manière régulière l'influence de personnalités distinctes.

Il suit de là que l'auteur supposera déjà existante la notion de l'âme; il n'y a, en effet, aucune raison de croire qu'elle n'a pu se former que grâce au contact des individus. Il prendra de même pour accordé que l'homme primitif doit nécessairement imputer une puissance aux âmes des défunts, croyance qui, pourtant, n'est pas si naturelle qu'il a l'air de penser. D'autre part, il regarde sa tâche comme terminée quand le progrès de la civilisation a différencié les groupes humains, assez pour que tous leurs membres cessent d'être des exemplaires sensiblement pareils d'un type unique ; quand, par conséquent, il y a dans une

1) Ce n'est pas qu'il n'y ait çà et là une observation sur l'influence que la socialisation des idées psychiques exerce sur leur nature et leur intensité. Ainsi M. W. parle (II, p. 135) de l'accroissement d'émotion qui se produit par le fait même qu'une fête est célébrée en commun. Malheureusement, ce ne sont là que des remarques égrenées, et trop souvent à peine indiquées.

société des individus en qui se spécialisent certaines facultés ou certaines fonctions.

Nous ne ferons pas un reproche à M. W. de ne s'être pas strictement renfermé dans les limites de ce programme. Fort heureusement, surtout dans son chapitre sur l'art, il a fait de nombreuses excursions dans le domaine de l'histoire proprement dite. On peut être bien sûr qu'il en sera de même dans le volume qui sera particulièrement affecté à l'étude de la religion. Ce qu'on pourrait contester c'est que, si homogènes qu'on se représente les sociétés primitives, il y ait jamais eu un temps où les individus n'ont pas joué un rôle décisif dans les choses de l'art et de la religion. C'est aussi qu'il puisse y avoir un moment où les créations mythiques et religieuses deviennent exclusivement individuelles. Il est infiniment plus probable que, dès l'origine et partout, l'humanité s'est composée d'initiateurs et d'imitateurs. Et s'il est vrai, comme le dit l'auteur, page 3 de son premier volume, que « l'activité *individuelle* de l'imagination est la source ultime de toute formation mythique, de tous les sentiments et de toutes les représentations religieuses, mais que ces créations mêmes de l'imagination n'ont pu se développer que dans la vie commune » tous les faits de la vie religieuse risquent d'être à la fois individuels et collectifs, et il n'y a plus lieu de maintenir la ligne de démarcation que M. W. a cru pouvoir poser.

Mais c'est là une question qu'il vaudra mieux réserver pour le moment très prochain, sans doute, où nous aurons à apprécier, dans l'ensemble et dans quelques-uns de leurs détails, la valeur des explications fournies par M. W. Aujourd'hui, je voudrais signaler toute une série de faits qui se trouvent exclus par le plan adopté par M. W., et qui me semblent mériter au premier chef d'être pris en considération dans une enquête sur la « psychologie des peuples. »

M. W. s'imagine qu'il peut laisser les séries de phénomènes dont il suit l'évolution, dès que l'activité individuelle remplace d'une manière constante l'activité collective. L'inconvénient, c'est qu'il lui faut alors s'arrêter au seuil de l'histoire vraiment documentée, et qu'il se condamne ainsi à multiplier les hypothèses et les raisonnements. S'il avait étudié avec la même ampleur de quelle manière une collectivité s'assimile, transforme, schématise les « inventions » individuelles, il nous aurait donné évidemment, sur la manière dont opèrent les groupes, un fort curieux chapitre de psychologie comparée. Et non seulement les sources authentiques et les renseignements datés et datables ne lui

auraient pas manqué pour reconstituer les étapes des différents processus ; mais encore il aurait pris sur le fait la façon dont se créent les croyances, les mythes et les types à fois populaires et littéraires.

Je suppose, par exemple, qu'on suive la transformation par laquelle Don Juan Tenorio, qui fut tué, dit-on, par la statue de Gonzalo d'Ulloa, commandeur de Calatrava, est devenu le Don Juan mythique, symbole de l'amant toujours inassouvi, lancé à la poursuite d'un idéal toujours insaisissable ; — ou bien encore le lent travail qui, dans la légende de Faust, a tracé l'histoire de l'homme esclave de sa fougue et jouet de ses rêves, tout pétri de désirs et de contradictions, qui, avec volupté et angoisse, le sachant et le voulant, roule d'abîme en abîme. On comprendra mieux comment, non pas tous les mythes évidemment, mais beaucoup de mythes ont pu se former. L'imagination collective, puissamment aidée, il est vrai, par les Molière, les Byron et les Gœthe, a métamorphosé des individus en des types génériques, et condensé d'innombrables expériences en une histoire unique. Par un travail semblable, une forme d'art trouvée par un individu peut devenir le bien commun d'une société entière, et, servant d'exposant à une idée ou à un sentiment, se convertit graduellement en un symbole. Et une idée aussi, une forme nouvelle du sentiment religieux, d'individuelles qu'elles étaient au début, peuvent se propager, devenir collectives, puis traditionnelles, et, pour s'accommoder à ces conditions tout autres d'existence, subissent des altérations plus ou moins profondes.

Mais il y aurait quelque indiscrétion à demander à l'auteur d'élargir encore son cadre et de faire que son livre, déjà si riche, soit plus riche encore. Exprimons-lui plutôt notre gratitude pour le service qu'il a rendu à nos études en réunissant, classant, coordonnant cette masse de faits vraiment colossale. Même si beaucoup des explications proposées par M. Wundt devaient être reconnues insuffisantes, la valeur de son œuvre n'en demeurerait pas moins fort grande. Elle sera pendant longtemps un trésor de matériaux tout ouvrés mis à la disposition des travailleurs. Certes, il faut une bonne dose de courage pour entreprendre et pour poursuivre sans défaillance une lecture que ne facilite point un style parfois diffus et enchevêtré. Mais la peine qu'on y prendra sera amplement récompensée, tant sont nombreuses les pages où l'on apprend quelque chose d'intéressant et qui vous obligent à penser.

Paul Oltramare.

---

J. Bisset Pratt. — **Psychology of Religious Belief**, p. 327. — The Macmillan Co, 1907.

M. Pratt est un élève de W. James, et il se plaît à reconnaître combien il lui doit; mais il ne faudrait pas croire que ce jeune psychologue soit un disciple aveugle et sans originalité; il sait distinguer dans l'œuvre du maître ce qui a une valeur objective et scientifique de ce qui est pur don personnel ou hypothèse discutable. C'est un sujet que W. James avait à peu près entièrement laissé de côté, qu'aborde M. Pratt dans sa *Psychologie de la croyance religieuse*; et il le traite, non plus, comme le célèbre professeur américain, d'un point de vue spécial et avec des préoccupations philosophiques, mais suivant une méthode aussi scientifique qu'il est possible, et en faisant profiter la psychologie des résultats de l'anthropologie et de l'histoire des religions. Son livre, malgré les étroites limites qu'impose à toute recherche de ce genre la complexité fuyante de la matière, nous paraît une contribution fort suggestive, dont il importe de relever les idées principales. Il comprend trois parties assez distinctes : 1° une introduction psychologique, qui nous montre les éléments constitutifs de la vie mentale et pose les lois générales de la croyance; 2° une investigation historique, où les principes établis reçoivent leur application et leur confirmation; 3° une étude de psychologie contemporaine, basée sur une enquête par questionnaire, et qui semble être le germe primitif et le fondement essentiel de l'ouvrage. Tout en suivant dans notre brève analyse le plan clair et naturel de l'auteur, nous insisterons davantage sur cette dernière partie, qui est la plus personnelle et à beaucoup d'égards la plus intéressante.

I. *Introduction psychologique.* — Tout le monde connaît la division traditionnelle de l'âme en trois facultés : connaissance, sentiment et volonté. Les psychologues contemporains tendent de plus en plus à l'abandonner; ils ne considèrent plus la volonté comme une faculté indépendante ou un élément spécial de l'esprit, mais comme un aspect de son activité synthétique; et dans le contenu de la conscience ils distinguent, d'une part, les produits de la pensée articulée, et d'autre part, les éléments non raisonnés ou émotionnels. Le premier groupe comprend des états psychiques représentatifs, définissables, susceptibles d'une description scientifique; le deuxième est formé d'une masse confuse d'expériences intimes, indéfinissables, incommunicables, que l'on a

dénommés phénomènes de la *frange* mentale ou de l'arrière-plan. L'idéation, peut-on dire, c'est la conscience de l'homme en tant qu'être raisonnable, et l'arrière-plan affectif sa conscience en tant qu'organisme vivant (p. 15). On ne saurait trop insister sur l'importance de cet arrière-plan affectif, où se sont accumulées à travers les siècles les forces obscures de la vie instinctive. C'est lui qui rattache l'individu à son propre passé, aux ancêtres, à la race et en un sens à tous les êtres vivants; il se trouve ainsi spontanément adapté à l'univers qui l'a façonné; il possède une sagesse instinctive, souvent supérieure à celle de la personnalité consciente, une sagesse profonde qui s'exprime dans la *croyance de sentiment*, facteur primordial et essentiel de la conscience religieuse.

La croyance, d'une manière générale, peut être définie « l'assentiment à la réalité d'un objet donné », que cette attitude mentale soit formulée ou non, qu'elle soit un pur sentiment immédiat de réalité ou une acceptation consciente de l'objet comme réel, après que le doute a rendu concevable la possibilité de sa non-réalité (p. 32). Si l'on approfondit les formes si multiples de la croyance, on arrive à distinguer trois types suffisamment nets et distincts : la crédulité primitive, la croyance intellectuelle et la croyance de sentiment. La crédulité règne d'abord en souveraine dans l'esprit, et elle y garde toujours une place plus considérable qu'on ne voudrait se l'avouer. Croire est aussi naturel à l'homme que respirer; le sentiment de réalité se confond en principe avec le simple fait de sentir. Le doute est un produit secondaire et n'apparaît que dans des circonstances exceptionnelles. Sous son influence s'élabore la croyance intellectuelle. Les démentis que l'expérience positive inflige à nos croyances premières, nous obligent à les rectifier peu à peu, à construire des notions moins naïves et plus vraies. Au fur et à mesure que nous rendons nos idées plus objectives et cohérentes, elles deviennent aussi plus abstraites et rationnelles; et la croyance tend à s'évaporer peu à peu dans la pensée philosophique ou scientifique. Pour conserver son caractère et sa puissance spécifiques, elle doit se renouveler et se raviver sans cesse à la source inépuisable du sentiment. La croyance de sentiment a pour objet tout ce qui peut satisfaire nos besoins et nos affections. L'idée de cet objet dérive sans doute de quelque expérience antérieure ou d'un enseignement reçu; mais, une fois présente, l'idée tire des tendances qu'elle peut seule satisfaire, une impression de réalité, parfois égale à celle d'une perception véritable. L'organisme affirme que ses besoins sont prophètes de réalité; il exige que l'objet

désiré existe quelque part, qu'il devienne réel de quelque manière. La croyance de sentiment, ou instinctive, qui traduit ces exigences de l'organisme, ne peut guère être ébranlée par des arguments; car ses racines plongent plus profondément dans notre vie que ne font la plupart des phénomènes psychiques dont la floraison s'épanouit à la lumière de la conscience (p. 43).

II. *Investigation historique.* — M. Pratt étudie les formes religieuses qui lui paraissent à son point de vue les plus caractéristiques : l'animisme primitif des peuples non-civilisés, les religions de l'Inde et d'Israël, et certaines périodes de l'histoire du christianisme. Il y met en relief les trois types de croyance analysés, dont il trace à grands traits le développement et l'influence. Ne pouvant le suivre dans ces investigations qui abondent en faits puisés à bonne source et bien choisis, nous nous bornerons à relever sa conclusion. M. Pratt voit partout à l'œuvre les trois facteurs essentiels de la croyance. La crédulité primitive cède peu à peu aux progrès de la pensée; la pensée enfante la théologie, puis le doute; mais à chaque crise elle cherche son appui et trouve sa force dans le sentiment religieux, dans les vœux instinctifs que l'organisme humain adresse au monde. L'émotion religieuse, dans les peuples où la religion de sentiment atteint son plein développement, se manifeste sous deux formes bien distinctes. L'une est violente: c'est l'excitation passionnée, l'ivresse religieuse, la folie sacrée, dont on trouve les types dans la danse dionysiaque des Grecs et dans le shamanisme des Mongoles. L'autre forme d'émotion, bien qu'intense, reste paisible dans ses manifestations; d'origine le plus souvent spontanée, elle se développe dans la solitude de préférence; il faut la chercher, non parmi les danseurs extatiques et les guérisseurs des non-civilisés, mais chez les mystiques de l'Inde, les prophètes hébreux et les grands initiateurs religieux dans le monde entier (p. 147).

III. *Psychologie contemporaine.* — Après avoir considéré le développement de la croyance religieuse dans l'histoire de la race, M. Pratt l'étudie chez l'individu de son temps et de son pays; et il commence par résumer tout ce qu'on sait sur ce sujet durant l'enfance et la jeunesse.

L'enfant possède la crédulité entière et spontanée de tous les primitifs. Il croit en Dieu, parce qu'on le lui enseigne. Mais il ne retient et il ne peut se former des choses religieuses que des images tout enfantines. Peu à peu son intelligence se développe; et vers dix ans, souvent plus tôt, apparaissent les questions embarrassantes et les premiers doutes.

Cette période atteint son apogée entre douze et quinze ans; elle est en général suivie d'un calme relatif durant deux ou trois ans. Alors survient chez les adolescents la grande crise de doute, qui peut se résoudre de manières bien diverses. Parfois il arrive que la croyance ébranlée se trouve soudain renforcée par des expériences intimes d'ordre émotif, qui ont lieu surtout entre treize et dix-sept ans, et qui peuvent être ou violentes, impétueuses, comme les réveils et les conversions, ou calmes, spontanées, durables, puisant directement à la source des énergies instinctives et vitales.

L'adulte, après avoir modifié plus ou moins profondément les idées de son enfance, continue de s'attacher à la croyance en quelque chose de divin. Comment cela se fait-il? La question n'est pas de savoir par quelles *raisons* l'individu cherche à justifier sa croyance, mais bien quelles en sont les *causes* efficientes et les bases véritables. Pour résoudre ce problème important, M. Pratt entreprit une enquête par questionnaire, dont les résultats furent publiés pour la première fois en mars 1906 dans le *Journal of Religious Psychology and Education*. Il adressa 550 circulaires en procédant avec toutes les précautions de circonstance, et recueillit 83 réponses, dont 77 utilisables, qu'il convient de répartir en deux groupes : celles provenant de pratiquants (57) et celles d'intellectuels (26). Envisagées à son point de vue spécial pour y découvrir le fondement de la croyance religieuse, ces réponses se rangent en trois catégories principales.

La première comprend ceux qui croient en Dieu par suggestion ou bien par habitude et inertie. Ils croient, parce que dans leur enfance on leur a enseigné à croire, et qu'ils trouveraient difficile et pénible de changer une habitude d'esprit si bien enracinée. Ils n'ont pas le temps de réfléchir, ni l'énergie de se faire une opinion vraiment personnelle. On peut dire que ce type de croyance implique une forte dose de crédulité, bien que celle-ci ne soit plus en général la pure foi passive de l'enfant et contienne un élément de choix, ou même incline plus ou moins vers le second type. Dans ce nouveau groupe la croyance religieuse repose explicitement sur des arguments, quels qu'ils soient d'ailleurs, et souvent sur une autorité délibérément acceptée. M. Pratt signale que, parmi toutes les raisons alléguées à l'appui, l'antique preuve par la Cause première n'est pas une seule fois mentionnée. Le troisième type se ramène à la croyance de sentiment; on peut y distinguer, d'une part, les cas qui se fondent sur le besoin ou le désir, sur la volonté de croire, et d'autre part, les expériences affectives, intuitives, plus ou

moins vagues, qui se rattachent au mysticisme. La foi mystique, accompagnée des sentiments de communion, de présence divine, de joie, de force, de certitude, apparait comme la base principale de la croyance religieuse. Tous ces phénomènes, qui ont attiré depuis longtemps l'attention des directeurs de conscience, et de nos jours celle des psychologues, commencent à être assez bien connus; et les réponses analysées par M. Pratt ne font que confirmer leur persistance et leur vertu. Sur 55 pratiquants, 32 sont franchement du type mystique, et tous sauf 8 affirment avoir senti la présence de Dieu.

Le fondement une fois mis en lumière, il importe de préciser le contenu et la valeur de la croyance en Dieu. Et d'abord qu'entend-on par Dieu? Les âmes pieuses affirment qu'il est personnel, c'est-à-dire qu'il pense, sent et veut; elles ne se soucient guère de ses attributs métaphysiques; elles s'intéressent, non à ce que Dieu est en soi, mais à ce qu'il peut faire pour l'homme. Il est pour elles le Père, le Compagnon, le Protecteur; il est avant tout le dispensateur de la félicité, ici-bas et au-delà, et en second lieu le soutien de la moralité, envisagée comme condition de la béatitude. Dieu enfin sert, dans une grande mesure, à satisfaire nos besoins de sociabilité et de justice; il est l'Ami qui nous préserve du sentiment angoissant de solitude qui parfois s'empare de nous, et il est le Juge impartial auquel nous pouvons toujours en appeler contre les imputations des hommes pour justifier nos actions et nos motifs.

L'étude de la prière contribue grandement à éclairer le sujet, et confirme ce qui vient d'être dit sur le rôle de Dieu pour l'âme dévote. D'une manière générale, celui qui prie a la conviction que Dieu l'écoute, et le sentiment de recevoir de lui quelque chose, des bienfaits matériels, ou plus souvent encore spirituels.

En résumé, conclut M. Pratt, Dieu a la valeur, non d'une explication des choses et d'une aide de l'intelligence, mais plutôt d'un secours immédiat pour la vie affective et pratique. Et s'il est vrai qu'on fait usage de lui plutôt qu'on ne le comprend, toutefois c'est moins ses dons que lui-même, que recherche l'âme profondément religieuse et où elle aspire. Il est entièrement erroné de supposer, avec Leuba, que les esprits religieux « ne se préoccupent guère de savoir ce qu'est Dieu et même s'il existe ». Sans doute ils se soucient peu de ses attributs métaphysiques; mais ils tiennent d'autant plus à son existence réelle et à ses relations personnelles et sociales avec eux, et ils s'y attachent passionnément. « Ce n'est pas Dieu, dit encore Leuba, mais la vie, plus de vie, une vie plus vaste,

plus riche, plus satisfaisante, qui est en dernière analyse le but de la religion ». Ceci n'est vrai que si par Dieu l'on entend une collection d'attributs abstraits et scolastiques ; mais c'est profondément inexact en tout autre sens. Car, si le but de la religion, c'est une vie plus vaste et plus riche, cette vie précisément, la religion l'identifie toujours et partout avec ce qu'elle appelle Dieu (p. 278).

M. Pratt termine son livre par des considérations générales, sur lesquelles nous n'avons pas ici lieu d'insister. Mais nous devons signaler deux importants appendices : d'abord le Questionnaire qui est à la base de l'enquête, puis une Bibliographie de Psychologie religieuse, destinée à rendre aux chercheurs de précieux services.

Cette étude est en somme fort bien faite ; elle nous montre que la psychologie de la religion est définitivement entrée dans la phase objective et scientifique ; œuvre de quelques personnalités au début, elle devient bien public et doit le devenir toujours davantage. Le sujet ici considéré par l'auteur est sans doute loin d'être épuisé. La croyance est bien approfondie dans ses bases et ses ressorts : il resterait à l'envisager attentivement en elle-même et dans son contenu représentatif. C'est ce que fait W. Wundt, le célèbre psychologue de Leipzig, dans son dernier ouvrage sur « Le Mythe et la Religion », où sont magistralement exposées les lois de l'imagination mythique, matrice perpétuellement féconde des croyances religieuses. Cette œuvre puissante et massive est de nature à intéresser vivement l'historien des religions, et il conviendra d'en rendre compte avec quelque ampleur.

H. NORERO.

---

**Die Orientalischen Religionen.** — Leipzig, Teubner, 1906. 1 vol. gr. in-8 de VII et 267 p., formant le premier tome de la 3e subdivision de la première partie de l'ouvrage publié par Paul HINNEBERG sous le titre : *Die Kultur der Gegenwart*. — Prix : broché, 7 m. ; relié 9 m.

La *Revue* a déjà rendu compte de la quatrième subdivision de cette œuvre encyclopédique, publiée avant la troisième et consacrée à la religion chrétienne y compris la religion israélite et juive (voir t. LIV, p. 292 et suiv.). Le présent volume est digne de prendre place à côté de l'autre. Ici comme précédemment l'éditeur s'est adressé pour la

rédaction des divers chapitres aux maîtres les plus autorisés, de manière à maintenir l'ensemble à un niveau *très élevé*.

Le titre du volume dont nous nous occupons cette fois-ci, n'est pas tout à fait exact. Il ne correspond pas à la première section du livre, assez courte il est vrai, qui ne traite pas des religions spécifiquement orientales, mais des débuts de la religion et des religions des peuples primitifs. Les religions de l'Europe avant le christianisme seront traitées dans un volume à part (IIe tome de la 3e subdivision). Je ne vois pas où l'éditeur compte loger les religions de l'Amérique qui ne rentrent pas dans le cadre des religions primitives, telles que celles du Mexique et du Pérou, jusqu'à un certain point même certaines religions du groupe polynésien.

L'ouvrage tout entier est un tableau d'ensemble. Il ne se prête pas à un résumé. La première section est l'œuvre de M. Lehmann. Après une introduction extrêmement sommaire sur les théories antérieures concernant les débuts et les formes primitives de la religion, il donne une excellente caractéristique de la religion des non civilisés, à mon sens la meilleure qu'il y ait avec celle que Marillier a publiée dans l'article « Religions » de la *Grande Encyclopédie*. J'y relève avec satisfaction l'idée que le culte des esprits d'ancêtres ne doit pas être considéré comme la forme génératrice de la conception animiste — ou comme l'appelle M. *L.*, du *panvitalisme*, mais qu'il en est plutôt une application qui a pris un développement spécial (p. 17). *M. L.* me paraît également avoir raison de réagir contre l'abus du totémisme qui sévit actuellement d'une façon déplorable dans l'histoire des religions et de restreindre la signification religieuse de ce même totémisme au profit de sa valeur sociale.

Les quelques mots qu'il consacre aux relations de la morale avec la religion sont aussi très judicieux. Il n'y a pas de morale positive chez les primitifs. Le devoir est d'observer les pratiques et les coutumes du groupe social auquel on appartient. La morale consiste en interdictions et celles-ci sont intimement associées aux relations avec les esprits. Il n'est donc pas exact de dire, comme on le répète si souvent et comme le soutenait notre regretté Marillier, qu'il n'y a aucun rapport entre religion et morale chez les non civilisés; il est plus juste de constater qu'il n'y a pas chez eux de morale positive, autonome et consciente, mais des règles de conduite religieuses et sociales, qui s'imposent comme des faits, des réalités, au même titre que les faits de la nature physique, mais non comme des obligations morales au sens où l'enten-

dent les peuples plus civilisés. Ce sont les individualités se dégageant de la gangue de la collectivité et de la tradition qui ont créé la morale positive avec son caractère individuel. La morale des non civilisés n'est pas la nôtre, mais ils en ont une et elle est étroitement associée avec leurs pratiques religieuses.

M. *L.* termine en signalant quelques conceptions ou représentations d'une valeur supérieure chez les primitifs sur la forme du monde, la création, les déluges, le passé de l'humanité, le royaume des morts, etc. — et en mentionnant, mais sans y attacher plus de valeur qu'il ne convient, le dernier avatar des idées de M. Andrew Lang ressuscitant la croyance primitive à un Dieu suprême et moral.

C'est M. Ad. Erman qui ouvre la seconde section consacrée aux religions orientales en résumant l'état de nos connaissances sur la Religion de l'Égypte. M. Erman, d'une part, admet une origine très rudimentaire des dieux égyptiens, conçus comme des animaux et d'après des analogies très frustes, et, d'autre part, il semble croire qu'il y a eu une religion égyptienne primaire unique laquelle se serait subdivisée plus tard en une quantité de cultes locaux. C'est le contraire, plutôt, qui paraît vraisemblable. L'évolution religieuse telle qu'il se la représente ne ressort pas clairement de cet exposé qui est vraiment par trop sommaire. L'auteur renvoie à son livre : *Die aegyptische Religion* (Berlin, 1905) dans la collection des « Handbücher der königl. Museen. »

M. C. Bezold décrit à grands traits l'état de nos connaissances sur la religion assyro-babylonienne. Il avait été invité tout d'abord à grouper dans un même chapitre les religions sémitiques à l'exclusion de la religion d'Israël et de l'Islam. L'insuffisance de nos connaissances sur les religions des Sémites occidentaux ne lui a pas permis de remplir ce programme. Il s'est donc borné à la religion de l'Assyrie et de la Chaldée. Il la considère comme d'origine sumérienne, non sémitique. En trois paragraphes il décrit la religion avant l'époque de Hammourabi (environ 2000 av. J.-C.), la religion de l'empire assyrien (env. 2000 à 600 av. J.-C.), puis l'art religieux, la mythologie et la cosmologie des Assyro-Babyloniens.

C'est M. Oldenberg qui s'est chargé des religions de l'Inde et de celle de l'Iran. Ces deux résumés sont conçus d'une façon magistrale, on sent ici un esprit philosophique, qui sait s'élever au dessus de l'érudition pour dégager les lignes maîtresses de l'évolution historique. Une réserve extrême et justifiée à l'égard des origines religieuses indo-européennes, quelques données solides sur la communauté religieuse

indo-iranienne, un excellent paragraphe sur la religion du Véda, avec ses éléments de valeur et de nature si différentes, les commencements de la spéculation religieuse dans le Rig-Veda, l'apparition des conceptions qui domineront toute la pensée ultérieure de l'Inde (l'idée de l'Atman Brahma, la croyance à la transmigration, la recherche de la délivrance), l'évolution correspondante de l'ascétisme, le Jaïnisme (que M. *O.* se borne à mentionner), le Bouddhisme, puis l'Hindouisme se préparant déjà bien avant la crise bouddhique, la nouvelle floraison des anciennes traditions religieuses populaires, le recul progressif du Bouddhisme dans l'Inde, après une période d'envahissement par les religions populaires, enfin la variété infinie des cultes et des sectes et des spéculations hindouistes, *formidable végétation* où les superstitions les plus grossières foisonnent à côté des systèmes de la philosophie la plus abstraite, tels sont les paragraphes successifs dans lesquels M. Oldenberg nous retrace cette longue histoire, si étrangère à notre civilisation occidentale, qui n'a guère rien reçu d'elle et qui ne lui a non plus rien donné.

M. *O.* a consacré un paragraphe spécial à la question tant discutée des rapports du Bouddhisme et du Christianisme, et avec quelle maîtrise! Je ne résiste pas à la tentation de le transcrire presque en entier. « Des deux parts, le Maître allant et enseignant avec son groupe de disciples ; des récits analogues, tels que l'épisode de la tentation, des paraboles, des sentences offrant de telles ressemblances que l'on a pensé à des intrusions d'éléments bouddhiques dans les évangiles, — hypothèse que l'on ne peut ni démontrer ni réfuter, mais qui me paraît plutôt invraisemblable. Mais quelle étroite parenté entre l'annonce, d'une part, que le Royaume de Dieu est venu, d'autre part que la délivrance de la mort est trouvée! l'ouverture, en pleine vie terrestre, d'une perspective sur un monde lumineux de délivrance et de perception, d'après le plan divin ou d'après l'ordre éternel, par l'apparition d'un élu, lorsque les temps sont accomplis! Ici comme là une liberté et une intériorité, qui s'est délivrée de toute contrainte du légalisme et du ritualisme anciens ; ici comme là la tendance à dépasser toute limitation nationale, l'universalisme étendu au monde entier. » — « Et, cependant, quand on y regarde de plus près, quelle profonde différence entre les pensées de l'une et de l'autre foi! quelle différence infinie de la tonalité dans laquelle est écrite la mélodie de la vie spirituelle! Dans le Bouddhisme la puissance suprême une loi universelle impersonnelle régissant toutes choses, que le penseur, fier de sa force, perce à jour, de manière à se

délivrer et à s'assurer l'éternel repos; — dans le christianisme la puissance souveraine, la Grâce d'un Dieu tout amour, élevant à la vie éternelle celui qui la saisit en toute humilité. Combien le Christianisme a fécondé le développement de la personnalité, soit chez l'individu, soit chez les peuples! Et par contre le Bouddhisme! comme tous les tons qui pourraient témoigner de la vie personnelle se sont éteints dans la fraîcheur silencieuse de sa pensée! Même s'il avait la force d'engendrer une telle vie, il ne le voudrait pas. Il ne voudrait pas que la pernicieuse fantasmagorie des sensations et des efforts personnels continuât son jeu... »

Dans le chapitre consacré à la religion de l'Iran — très court, mais également solide — M. Oldenberg se montre très réservé en ce qui concerne la nature, la date et surtout le rayonnement de l'œuvre réformatrice de Zoroastre. Ces questions ne lui paraissent pas mûres.

L'Islamisme a eu la bonne fortune d'être traité par M. Ignaz Goldziher, bien connu de nos lecteurs. Il occupe à bon droit une place plus considérable que les autres religions dans ce volume. Nous recommandons ce résumé de son développement et de son histoire à tous ceux qui veulent se faire une idée d'ensemble à ce sujet.

Le directeur de *Die Kultur der Gegenwart* a eu la bonne idée de ne pas ramener sous une rubrique unique le Bouddhisme dans ses différentes formes. Le Bouddhisme, en effet, religion universaliste qui s'est étendue sur des populations de race, de langue et de civilisation très diverses, recouvre en réalité des religions multiples. Si M. Oldenberg a traité du Bouddhisme originel et de son rôle dans la vie religieuse de l'Inde, M. Grünwedel a consacré une section spéciale au Lamaïsme; le Bouddhisme chinois a été traité à part sous la rubrique des religions des Chinois et le Bouddhisme japonais encore à part parmi les religions du Japon.

Comme on pouvait s'y attendre de la part de l'auteur de *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, le chapitre de M. Grünwedel sur le Lamaïsme présente un exposé d'ensemble de la religion du Tibet, qui est particulièrement précieux, puisqu'il est difficile d'en trouver ailleurs le pendant. Je n'ai pas de compétence pour en juger l'exactitude.

Les religions des Chinois sont présentées par M. de Groot. Il s'occupe successivement du Confucianisme, du Taoïsme et du Bouddhisme. Une quantité considérable de renseignements précis sont consignés ici. On n'y retrouve pas la maîtrise avec laquelle M. Oldenberg a dégagé les

principes directeurs de l'histoire religieuse de l'Inde, l'esprit philosophique indispensable à l'historien qui veut rendre sensible à son lecteur la psychologie de l'évolution religieuse dont il retrace les phases successives ou les aspects divers. Les indications bibliographiques, placées à la suite de chaque section de l'ouvrage, sont pour la Chine particulièrement insuffisantes.

Le volume se termine par une section plus étendue qu'aucune des autres sur les religions du Japon, auxquelles les événements récents confèrent une importance plus considérable pour le grand public des lecteurs cultivés que vise l'œuvre collective éditée par M. Paul Hinneberg. Deux auteurs se sont partagé la tâche. M. K. Florenz a parlé du Shinntoïsme et M. H. Haas du Bouddhisme japonais, soit de son histoire, soit de son état actuel. M. Florenz était admirablement qualifié pour exposer l'histoire du Shinntoïsme. Il s'en est acquitté dans un chapitre sobre et clair, où il traite d'abord du Shinntoïsme primitif jusqu'à l'introduction du Bouddhisme vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle après J.-C., ensuite de la fusion du Shinntoïsme et du Bouddhisme, enfin de la restauration du pur Shinntoïsme depuis 1700 environ. Le second paragraphe est particulièrement intéressant au point de vue de l'histoire générale des religions, comme exemple typique de la manière dont le Bouddhisme se prête à fusionner avec les religions indigènes des peuples chez lesquels il se propage.

L'histoire religieuse du Japon est assurément une des plus compliquées et des plus accidentées qu'il y ait. Le Bouddhisme y a traversé des phases multiples depuis son introduction au milieu du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère jusqu'à nos jours, où il a repris une nouvelle vie et constitue une branche particulière de la grande religion asiatique, la branche orientale à laquelle il convient de faire une place à côté des deux rameaux du Bouddhisme méridional et du Bouddhisme septentrional. C'est cette histoire du Bouddhisme japonais que M. Haas résume d'une façon très instructive. On lira avec grand intérêt sa description de la religion contemporaine, avec le contraste saisissant de la foi toute spéculative des écoles et de la pratique populaire toute saturée d'éléments étrangers au Bouddhisme proprement dit. M. Haas estime néanmoins, sans doute avec raison, que le foyer du Bouddhisme dans le monde contemporain est au Japon.

Ces courtes indications suffiront à faire comprendre la réelle valeur de ce volume de 267 pages, dans lesquelles sont condensés, sous une forme toujours claire et accessible aux profanes, les résultats d'études

scientifiques extrêmement variées et considérables. Je ne saurais, en vérité, en désigner un autre mieux approprié pour donner au lecteur cultivé, curieux d'histoire religieuse, un résumé plus complet et plus autorisé des religions orientales de l'ancien continent.

JEAN RÉVILLE.

---

M. P. NILSSON. — **Griechische Feste religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen.** 1 vol. in-8°, VI et 490 p. — Leipzig, Teubner, 1906.

Si Gruppe a donné un manuel qui promet de faire longtemps autorité dans le domaine de la mythologie grecque (voir p. 401), ce n'est qu'incidemment qu'il a pu s'engager dans celui de l'héortologie, réservé dans la collection d'I. Müller, aux *Griechischen Kultusaltertümer* (2e éd., 1898) de P. Stengel. Malheureusement, ce volume, infiniment précieux pour tout ce qui touche aux conditions, formes et caractères des sacrifices et autres cérémonies cultuelles, est beaucoup moins complet pour les fêtes et, s'il décrit avec quelque détail les grands jeux et ceux d'Athènes, il n'essaye guère d'en pénétrer le sens intime et primitif et se borne à énumérer en quatre pages toutes les fêtes des autres états grecs. Dans la réédition par Lipsius du Manuel de Schoemann, si tout ce qui est relatif aux prêtres et aux autres fonctionnaires du culte a été très heureusement remanié par E. F. Bischoff (1904), le chapitre des fêtes est resté très insuffisant; il se trouve développé davantage dans les *Gottesdienstliche Alterthümer* du *Handbuch* de Hermann qui n'ont pas été réédités depuis 1858; Dittenberger, qui s'était chargé d'en publier une nouvelle édition complètement refondue, absorbé par son énorme labeur épigraphique, est mort, il y a quelques mois, sans avoir pu exécuter ce projet. Athènes seule, avec les *Sacerdoces Athéniens* de M. Martha (1882) et les *Feste der Stadt Athen* de A. Mommsen (1900) présentait, pour ses fêtes et cérémonies religieuses, un ensemble de recherches qui dispensaient d'avoir recours à la *Graecia feriata* de Meursius; sans doute le *Pauly-Wissowa* jusqu'à la lettre E, le *Darenberg et Saglio* et le *Roscher* jusqu'à la lettre P comprenaient d'excellents articles d'héortologie, mais dispersés à travers leurs nombreux volumes et sans unité de composition ni de conception; enfin cette utile collection d'histoires religieuses locales, si heureusement inaugurée par Wide et Immerwahr, semble

s'être arrêtée à leurs deux ouvrages sur les cultes de Laconie et d'Arcadie. Ainsi, bien que nombre d'autres fêtes religieuses que celles de ces deux provinces et que celles de l'Attique aient été l'objet d'articles ou de dissertations, c'est une véritable lacune dans le domaine de l'héortologie grecque que vient combler le nouveau livre du savant professeur de Lund, dont la thèse *De Dionysiis Atticis* (1902) a déjà été si remarquée, en réunissant enfin en un volume facile à consulter tout ce que l'on sait des fêtes religieuses grecques à l'exception des fêtes attiques.

Cette exception, qu'imposait à M. Nilsson la nécessité de ne pas refaire ou de ne pas répéter les *Feste Athens* de A. Mommsen, n'allait pas sans difficultés : comment parler des mystères de Lerne ou d'Andania sans parler de ceux d'Eleusis qui les ont tant influencés? Fallait-il considérer les Amphiaraa d'Oropos comme attiques ou béotiennes? Une difficulté plus grande dérivait de l'obligation de limiter son sujet dans le temps et dans l'espace. On sait que les Grecs n'ont jamais cessé d'héroïser ou de diviniser leurs grands hommes et de leur consacrer des fêtes religieuses. Fallait-il donc parler de celles de Miltiade en Chersonnèse, de Lycurgue et de Léonidas à Sparte, de Brasidas à Amphipolis, de Lysandre à Samos, d'Evagoras à Salamine et descendre jusqu'aux *Lucullia* de Cyzique, aux *Marcia* d'Éphèse, à toutes les fêtes nées du culte des rois hellénistiques et développées encore en l'honneur des Augustes de Rome? D'autre part, de la migration ionienne aux conquêtes d'Alexandre, les dieux grecs, leur rites et leurs fêtes, n'ont pas cessé de rayonner de Grèce vers l'Orient comme vers l'Occident : en même temps, par un mouvement inverse, les divinités et les cérémonies indigènes ou celles des conquérants du Nord ou de l'Est, influençaient et transformaient plus ou moins profondément celles de la Grèce propre et de ses colonies. Si l'on s'accorde à considérer comme hellénique Dionysos, bien que descendu de Thrace, et Artémis Tauropole, originaire de Scythie, peut-on faire de même pour Sabazios ou Savadios, Bendis ou Kotytto qui ne sont que d'autres formes des mêmes dieux? Si le culte d'Hékate s'est mêlé, en Grèce, à celui d'Artémis, celui d'Hélios à celui d'Apollon, celui d'Astarté à celui d'Aphrodite, celui des Kabires à celui des Dioscures etc. est-il douteux, cependant, que celui-ci soit originaire de Samothrace et celui-là de Carie, que ces autres soient venus de Phénicie, par Rhodes, par Chypre ou par Cythère? Il y a là toute une série de questions préliminaires sur l'importance desquelles il n'est pas nécessaire d'insister, mais qu'on eût aimé voir M. N. poser, sinon résoudre, en tête de son ouvrage.

On ne voit guère pourquoi, s'il s'occupe de la panégyrie dite *prophthasia* établie par les Klazoméniens vers 375, il ne mentionne même pas les *Léonidaia* instituées en 440 ; pourquoi, s'il considère comme s'appliquant à Artémis Laphria ce que dit Pausanias de la panégyrie d'Isis à Tithoréa, il ne tire aucun parti de la description que donne Apulée de celle d'Isis à Corinthe pour reconstituer la fête de l'Aphrodite avec laquelle Isis paraît s'être confondue. S'il voulait se confiner aux fêtes qui honorent des divinités d'origine grecque, on ne comprend pas à quel titre il fait figurer la lapidation des prisonniers phocéens à Caere-Agylla, coutume évidemment étrusque, ni les Bishaia que les Messapiens ou les Iolaia que les Sicules d'Agyrion célèbrent en l'honneur de divinités indigènes ; de même, toutes les Apollonia, Pythia, Létoia qu'on rencontre en Phrygie ne peuvent rien nous apprendre sur les fêtes d'Apollon ou de Léto, mais bien sur celles du couple phrygien, dont les dieux grecs ont pris la place ; Artémis, Athéna ou Aphrodite, en Galatie et en Pamphylie, ne sont que des travestissements de la Mâ cappadocienne ou de l'Anaïtis iranienne ; les fêtes du dieu carien de la bipenne ne pouvaient trouver place légitimement dans l'héortologie de Zeus que si l'auteur admettait que c'était là la forme primitive du dieu de la foudre tel que la Grèce l'aurait reçu par l'intermédiaire de la Crète. Enfin, dans les colonies grecques de la côte ou des îles, il aurait fallu essayer du moins de faire la part de ce qui est grec et de ce qui ne l'est pas chez les Artémis d'Éphèse ou de Magnésie, la Parthénos de Chersonnèse ou l'Aphrodite de Paphos. Cette absence d'une définition et d'une limitation exactes de ce que l'auteur entend par *fêtes grecques* ne laisse pas que d'introduire dans son œuvre bien des éléments étrangers qui n'y avaient guère droit de cité. Cette impression, qu'elle fait éprouver parfois, d'imprécision, sinon de confusion, paraît encore aggravée en une certaine mesure par le plan choisi par l'auteur.

Des deux plans qui s'offrent les premiers à l'esprit : groupement des fêtes par région et par cité ou groupement selon les divinités auxquelles elles se rapportent, c'est le second qu'a choisi M. N., effrayé sans doute par les répétitions inévitables dans l'ordre géographique. Malheureusement la manière dont il a conçu ce plan, s'il ne comporte pas de pareilles répétitions, ne lui a pas évité une sorte de désordre qui ne paraît pas moins regrettable. Douze chapitres sont d'abord consacrés chacun à une divinité particulière : Zeus-Kronos-Dia, Héra, Poséidon, Athéna, Apollon, Artémis, Dionysos, Déméter, Koré-Perséphone, Aphrodite-Ariadné-Adonis, Hermès, Hékaté. Après ces *dii consentes* d'après une nouvelle

formule où Hékate, séparée d'Artémis, a remplacé on ne sait trop pourquoi Arès, les autres divinités suivent par ordre alphabétique dans un 13e chapitre [1]; le 14e est consacré à Héraklès; le 15e aux fêtes des morts et des héros (par ordre alphabétique); le 16e aux fêtes dont on ne peut déterminer la divinité (même ordre). Ainsi, — sans revenir sur la question de savoir à quel point la déesse carienne Hékatè ou la thrace Kotytto ou la lycienne Eleuthéra, avaient droit à la place qu'elles occupent, — on trouve non seulement Korè séparée de Déméter, alors que les fêtes de la Mère et de la Fille sont généralement associées, mais Damia, Létô, Sémélé, Gé, Rhéa, Méter théôn formant autant de rubriques séparées, alors que ce ne sont que des formes locales ou générales de Déméter; Hylas n'est pas davantage réuni à Linos et à toute la série des génies de la végétation; Mélikertès est séparé d'Inô et Héléna des Dioscures; les mystères de Déméter Prosymna à Lerne, où Iakchos fut introduit sous l'influence d'Éleusis, sont décrits dans le chapitre de Dionysos; le dieu chthonien Amphiaraos est classé parmi les héros, Môlos, le père de Mériones, parmi les dieux, et les Môleia parmi les fêtes de dieux inconnus; sous cette même rubrique se trouve la Charila delphienne, alors que les deux autres fêtes caractéristiques de l'ennéatéris pythique sont classées, l'Héroïs au chapitre Dionysos, le Steptérion au chapitre Apollon; comme Dionysos et Apollon se sont souvent superposés l'un à l'autre ou à des dieux plus anciens, les Sminthia de Troade sont attribuées arbitrairement au second, celles de Rhodes au premier; l'Apollon des Sminthia, Hyakinthia, Karneia, Erethybia, toutes fêtes où il s'est substitué à autant de divinités zoomorphes de la végétation, n'est pas autrement distingué du dieu purificatoire des Thargélies, Daphnéphories, Astydromies et Amphidromies, etc.

On pourrait multiplier ces exemples qui indiquent suffisamment combien l'ordre adopté par M. N. est peu satisfaisant au point de vue héortologique. Aussi peut-on se demander s'il n'y aurait pas eu avantage à se tenir exclusivement à ce point de vue, c'est-à-dire, — sans tenir compte du nom divin qui a fini par s'attacher à telle ou telle fête, beau-

1) Agathos Daimon, Agraulos, Arès, Asklépios, Charites, Damia, Dioscures, Dryops, Eileithyia, Eleuthéra, Eros, Euménides, Fleuves, Gé, Héléna, Hélios, Héphaistos, Hestia, Homonoia, Hylas, Ino, Kotyto, Kurètes, Léto, Linos, Mégistoi théoi, Meilichioi théoi, Melikertes, Mâter theôn, Molos, Muses, Myiagros, Némésis, Nymphes, Paian, Pan, Rhéa, Semélé, Tyché, Vents. A l'intérieur de chaque chapitre les fêtes paraissent groupées par ordre d'importance, les moins connues étant rejetées à la fin; parfois un essai de classement géographique, à l'absence duquel supplée en partie un index topographique.

coup plus fortuit et plus accessoire souvent que le lieu même de la fête, — à ne considérer que le rite autour duquel la fête s'est développée. Grouper, par exeemple, toutes les fêtes dont le rite fondamental paraît être le port processionnel d'un arbre de mai : *eirésiônè*, *oschos*, *kôpo*, *daphnè*, *korythalis* etc.; toutes celles où l'on représente ou chante le mythe du bel éphèbe, génie de la végétation, dont la mort rachète à la jalousie des dieux la prospérité de la récolte : Karnos, Hyakinthos, Knakion, Sperchis, Astrabakos en Laconie; Môlos en Crète; Bormos en Messénie; Aristaios à Cyrène; Daphnis en Sicile; Ankaios à Kalydon; Epaphros à Thèbes; Hylas à Oichalia; Sképhros à Tégée; Adrastos à Sicyone, Linos à Argos etc.; toutes celles qui se caractérisent par la communion à l'aide d'un aliment sacré qui donne son nom à partie ou totalité de la fête : *kopis* et *bérékes* des Hyakinthies[1], *daitis* d'Artémis d'Ephèse, *thargélion* et *thalysion* des Thargélies et Thalysies; *géthyllis* de Léto aux Théoxénies de Delphes, *thridax* d'Apollon et *daratai* des Labyades; *achainè* des Mégalartia etc. On pourrait réunir encore toutes les fêtes dont l'acte principal paraît commémorer soit un combat, soit un rapt[2], soit une découverte : celles qui ont pour objet d'exciter et d'encourager, par flagellation ou autrement, la fécondité ou la fécondation[3];

1) La *Bérékia* que M. W. place aux fêtes inconnues est sans doute le nom du 1er jour des Hyakinthies, où avait lieu le repas sacré dit *kopis*. Les *bérékes*, qui ont donné leur nom à cette fête, sont en effet définis *mazai orthai* (Bekker, *An.*, I, 226, 1) et l'on ajoute qu'ils se terminaient en forme de cornes; or, à la *kopis*, on ne devait rien manger d'autre que de la chèvre, du fromage de chèvre et des galettes à l'huile et au miel appelées *barakes* (Athen., IV, 139 D).

2) Il faut, je crois, distinguer : 1° le combat-rapt soit entre les prétendants, soit entre les parents du fiancé et de la fiancée (Démodiké de Tégée entre ses trois frères et les trois frères ennemis de Phénée; le combat pour les Leukippides entre les Tyndarides et les Apharides); 2° le duel pour la royauté sacerdotale ou le pontificat (la *rhabdou analêpsis* à l'Asklapieion de Kos, la *Daulis* à Argos, combat commémoratif de celui de Proitos et d'Akrisios); 3° le combat pour la fécondité, généralement entre femmes (les Lithobolies de Damia et Auxésia à Trézène et Egine; les Ballachrades d'Argos); 4° le combat de lustration militaire soit pour contraindre la victoire à suivre le parti du vainqueur du duel soit pour détourner sur le vaincu tout le malheur de l'armée (combats préliminaires dans les armées spartiates et macédoniennes); 5° le combat-ordalie (cf. sur ce combat judiciaire, G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, 1904, ouvrage que ne connaît pas M. N. qui n'a mis en lumière que les 4e et 5e modes de combat).

3) C'est ainsi que M. N. interprète la flagellation des jeunes Spartiates sur l'autel d'Artémis Orthia Lygodesma; le *lygos* (coudrier), qui aurait servi à l'origine dans ce rite, est bien en effet une *verge de vie*; à ce titre il aurait fallu

celles dont le but est propitiatoire, expiatoire ou lustral[1] (par le feu, l'air ou l'eau) etc. On aurait pu constituer ainsi de véritables cycles héortologiques (cycle de la culture du blé ou de la vigne, cycle *calendaire* ou *séculaire* des fêtes des mois et des années, *etc.*) dont le seul tableau aurait été plus instructif que bien des dissertations.

Il est d'autant plus regrettable qu'un pareil classement des faits héortologiques, qui semble bien le seul qui soit assez souple pour convenir à toutes les modalités et à toutes les variétés qu'ils présentent, tout en mettant en lumière leurs éléments essentiels, n'ait pas séduit M. N., que la qualité dominante de son livre est sans aucun doute la finesse et la sûreté avec laquelle il sait analyser et disséquer en quelque sorte les récits les plus complexes et tirer, des données les plus confuses et les plus contradictoires, celle qui est l'essence même et l'origine du rite. Dans ce travail, à quelques exceptions près[2], il se montre pénétré des doctrines des *Mythologische Forschungen*, du *Golden Bough* ou des *Prolegomena* : il est bien rare qu'il se sépare complètement de Mannhardt, de Frazer ou de Miss Harrison, et, s'il s'en écarte, c'est pour chercher une explication plus simple encore et plus fruste, telle que les données de l'anthropologie comparée et du folk-lore montrent qu'elle doit se présenter plutôt à des imaginations primitives que préoccupe avant tout le besoin d'assurer et de faciliter leur vie matérielle en s'attachant, par des actions magiques, ces innombrables génies au milieu desquels ils s'efforcent de vivre en paix et bon accord. Bien que l'absence d'une définition et d'une délimitation précise des faits héortologiques, leur classement malencontreux et les confusions qui en résul-

rapprocher de la fête spartiate les *aimakouriai* des éphèbes éléens sur le tombeau de Pélops à Olympie et l'*agôn en skillais* des éphèbes syracusains. Pour le côté rituel des fêtes d'Olympie, M. N. ne semble pas avoir tiré parti des articles de Weniger, dans les *Beiträge zur alten Geschichte*, 1905-6 ; pour l'ordonnance des fêtes d'Orthia, il aurait gagné à s'inspirer du parthénion d'Alkman. (Cf. en dernier lieu, R. C. Kukula, *Philologus*, 1907, p. 201.)

1) Pour la victime expiatoire, chargée des maux publics, qu'on précipite annuellement à Marseille, il n'est pas nécessaire d'invoquer avec les anciens le *Gallicus mos* ; les rites semblables des *pharmakoi* à Athènes, Téos, Kolophon, Abdère, permettent de croire que la métropole de Marseille ne l'ignorait pas plus que ses sœurs ioniennes ; de plus, ces lustrations étant généralement mises sous le vocable d'Apollon et d'Artémis, on peut en voir une trace subsistante à Phocée dans la victime humaine qu'on y aurait offerte en holocauste à Artémis Tauropole (Clem. Alex., *Protr.*, p. 36 P. d'après Pythoklès).

2) C'est ainsi qu'il reprend, contre Mannhardt, les vieilles hypothèses de Wel-

tent paraissent diminuer notablement la valeur de l'ouvrage M. N., au point de vue de l'histoire religieuse, — tant par la finesse et l'originalité de ses analyses que par la synthèse toute nouvelle de documents jusqu'ici dispersés, il prendra nécessairement sa place, à côté de la *Mythologie* de M. Gruppe, dans la bibliothèque de quiconque veut s'occuper de religion grecque où il remplira un des principaux vides qui restaient à y combler.

A.-J. Reinach.

---

O. J. Mehl. — **Das Urevangelium nach D. Alfred Resch' Wiederherstellung der Logia Jesu ins Deutsche uebersetzt.** — Leipzig Hinrichs, 1906, pet. in-8° de xii et 94 p. Prix : 1 m. 20.

E. Wendling. — **Ur-Marcus.** *Versuch einer Wiederherstellung der ältesten Mitteilungen über das Leben Jesu.* — Tübingen. Mohr, 1905, in-8° de 73 p. Prix : 1 m. 50.

H. Holtzmann. — **Die Marcus-Kontroverse in ihrer heu-**

ecker d'après lesquelles les fêtes de Linos auraient été dès l'origine des fêtes des Muses et que, à Argos encore, les Agrionia ne seraient que des fêtes d'évocation et d'apaisement des âmes. C'est à tort aussi qu'il croit avec Maass que, si les fêtes d'Ino s'appellent Inacheia à Isthme, c'est qu'on a voulu l'y associer avec le héros argien Inachos. Un passage d'Aristote (*Rhet.*, II, 23) qui lui a échappé montre qu'on célébrait des thrènes d'Ino en Grande Grèce ; d'où, probablement, le proverbe Ἰνοῦς ἄχη et les Inacheia. Comme autre oubli je ne trouve à signaler que celui des *Hérosantheia* d'Argos et celui des *Kalamaia* ; au moins la présence d'un mois Kalamaios à Milet, Cyzique et Olbia permet de supposer dans ces villes l'existence de fêtes de ce nom sur le modèle de celles du Pirée et d'Eleusis. — Puisque M. N. admet qu'on doive trouver une forme du héros Karnos dans le Kranios Stemmatios arcadien, il peut en être de même du crétois Hermès Kranaios (*Mus. Ital.*, II, 913). — Sur la question des γύλλοι dans le règlement des *Molpoi* de Milet il aurait fallu discuter l'opinion de G. Hock, *Griechische Weihgebräuche*, 1905, 90. — M. N. ne paraît pas tout à fait au courant des ouvrages français, ainsi, à propos des fêtes de Tégée et de Mantinée, il ne cite pas les chapitres très intéressants du *Mantinée* de G. Fougères ni, sur la *boegia* de Milet, l'étude d'Haussoullier ; sur l'Amphiaraon d'Oropos, il ne paraît pas connaître la thèse latine de Dürrbach, ni les articles de Holleaux et de Jamot sur les *Mouseia* de Thespies ou le livre récent de Colin sur la théorie athénienne d'Apollon Pythien. Enfin il ne paraît guère familier avec les deux volumes de S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions* (1905-6) où il eût pourtant trouvé bien des idées sur la flagellation dans les rites agraires, les théoxénies, l'omophagie, Mélicerte, les deux flambeaux d'Artemis etc.

**tigen Gestalt**, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, x, 1 et 2 (1907). — Leipzig, Teubner.

W. Wrede. — **Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments.** — Tübingen, Mohr, 1907, in-8° de viii et 112 p. Prix : 1 m. 50.

Dans les dernières années, la question des synoptiques et celle de la valeur historique des sources de la Vie de Jésus qui s'y rattache étroitement, ont été remises en discussion avec une nouvelle ardeur. Le nombre des « Vie de Jésus » s'est multiplié à l'infini ; on a voulu vulgariser les résultats de la critique biblique ; à cette fin il a fallu clarifier les travaux techniques, dans lesquels le souci du détail fait souvent perdre de vue les grandes lignes de l'histoire. De nouvelles générations ont surgi, qui prétendent reprendre à nouveaux frais un problème délicat entre tous.

Depuis une cinquantaine d'années, depuis les travaux de M. Holtzmann, en Allemagne, et d'Albert Réville, en France, sur l'Évangile de Matthieu, il semblait acquis à la critique et à l'histoire, que les deux éléments constitutifs des évangiles synoptiques — notre source historique à peu près unique pour la reconstitution de la vie et de l'enseignement de Jésus, à partir du moment où le IV<sup>e</sup> Évangile est écarté — sont d'une part un recueil de Logia (discours ou plutôt dires, *dicta* Jesu) utilisé par Matthieu et Luc, d'autre part un recueil de récits (*gesta* Jesu) que l'on retrouve dans l'Évangile de Marc. On n'était pas d'accord sur l'identité plus ou moins complète de cet évangile avec le recueil de récits ; pour les uns ils se confondaient ; l'Évangile de Marc devait être considéré comme le recueil des souvenirs recueillis par Marc, disciple de l'apôtre Pierre, et plus ou moins librement reproduits par lui, conformément au témoignage du vieil évêque Papias conservé par l'historien Eusèbe — pour les autres notre Évangile de Marc était une rédaction ultérieure d'un écrit plus ancien que l'on appelait le Proto-Marc (Ur-Marcus) et c'était alors ce Proto-Marc que l'on identifiait avec le recueil de *gesta* Jesu. Dans ce second groupe on considérait notre Évangile de Marc tantôt comme une réduction, tantôt comme un développement du Proto-Marc, mais la discussion sur ce point n'avait pas été poussée bien avant, puisqu'aussi bien les différences supposées entre les deux éditions de Marc n'étaient pas très considérables et ne modifiaient pas sensiblement la trame générale du récit ni, par conséquent, le dessin général du ministère de Jésus qui en ressort.

On vivait sur ces assurances, sans se tourmenter outre mesure des divergences très nombreuses entre les critiques sur des points secondaires des relations entre les trois évangiles synoptiques, quand au cours des toutes dernières années quelques nouveaux critiques ont fait entendre d'énergiques protestations contre cette estimation à leur sens très exagérée de l'Évangile de Marc, dont ils ont dénoncé le caractère secondaire, ecclésiastique, apologétique, au détriment de sa valeur comme document historique. Et comme, d'autre part, ils ne contestaient pas — ce qui n'est d'ailleurs guère possible — la dépendance des Évangiles de Matthieu et de Luc à l'égard de celui de Marc dans leurs parties narratives (du moins dans une notable proportion de ces parties), il en résulte que c'est la valeur historique des évangiles synoptiques dans leur ensemble qui est mise en cause, c'est-à-dire la valeur historique des seuls documents qui permettent de reconstituer une histoire de Jésus. C'est là ce qui fait la gravité de leurs attaques contre les thèses généralement admises. Notre collaborateur, M. Goguel, a déjà signalé la plus retentissante, sinon la plus forte, de ces attaques dans l'ouvrage de M. A. Schweitzer : *Von Reimarus zu Wrede* (voir t. LIV, p. 276 et suiv., 1906).

Parmi les autres je me bornerai à rappeler *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, de Wrede, en 1901 ; *Das älteste Evangelium*, de Johannes Weiss (1903) ; *Die Geschichtlichkeit des Marcusevangeliums* (1905), de Bernhard Weisz. A côté de ces travaux composés par des théologiens se place celui d'un philologue, Dr Emil Wendling, intitulé *Ur-Marcus*, un essai de reconstitution des plus anciens renseignements sur la vie de Jésus. Après avoir reconnu que dans *Marc*, IV, 1-34 (paraboles du semeur, de la semence, du grain de moutarde) il y a certainement une part de rédaction littéraire appartenant en propre à l'auteur et étrangère au document utilisé par celui-ci, M. Wendling en a déduit que cet élément personnel du rédacteur devait se retrouver aussi dans d'autres parties du second évangile. Son opuscule est destiné à établir ce triage ; une publication ultérieure, dont je n'ai pas encore connaissance, contiendra la justification détaillée de cette décomposition critique. Le mélange de récits simples et francs avec d'autres qui reflètent des préoccupations doctrinales et un schématisme littéraire, prouve que nous n'avons pas affaire à un auteur qui se borne à combiner des documents déjà tendancieux par eux-mêmes, mais à un écrivain qui remanie suivant les besoins de sa cause des documents primitifs. Il se propose notamment de faire ressortir le sens intime des récits (il est :

« der eigentliche Geheimnistheoretiker », p. 9). M. *W.* distingue ainsi dans l'Évangile de Marc des apophtegmes de Jésus encadrés dans un récit vivant et sommaire (M[1]) ; des histoires plus détaillées et parfois poétiques de miracles accomplis par Jésus (M[2]) ; enfin des additions de l'évangéliste inspirées par des préoccupations doctrinales et dont les éléments narratifs sont maigres et sans netteté (*Ev.*). La combinaison M[1] + M[2] reconstituée par M. Wendling représente le document utilisé par l'évangéliste. D'après ces principes il dispose le texte, suivant la provenance, en trois colonnes parallèles et le réimprime en caractères de calibre différent.

On lit avec profit cette dissertation, mais il en reste l'impression qu'il y a une bien large part d'appréciation subjective, purement littéraire, dans cette analyse du texte. On ne voit pas notamment pourquoi les additions attribuées au rédacteur ne proviendraient pas elles-mêmes d'autres sources. Pourquoi n'y aurait-il qu'un seul recueil de récits (M[2]) ? Le discours eschatologique du ch. XIII est un autre document, simple ou composite. Il est, à mon sens, fâcheux de faire la dissection de l'Évangile de Marc sans tenir compte des évangiles de Matthieu et de Luc, qui ont eu Marc à leur disposition, mais qui ont eu aussi d'autres sources, en partie de même nature que celles dont Marc a pu se servir. Les groupements de récits — tantôt parallèles, tantôt au contraire intervertis ou interrompus — dans les trois synoptiques, sans qu'il y ait à ces différences de raisons plausibles, nous amènent, ce me semble, à supposer que la couche première, sans doute araméenne, de consignations écrites de souvenirs de Jésus a dû consister en recueils (au pluriel) de Logia et de récits, de *Dicta* et de *Gesta* Jesu, groupés d'après des analogies de sujet ou de forme (recueils de miracles, de paraboles, de béatitudes, etc.), qui furent traduits en grec pour les besoins de la première mission parmi les Gentils, probablement de très bonne heure. Notre Évangile de Marc est la rédaction d'ensemble la plus ancienne, à notre connaissance, de ces traductions grecques et, par le fait même, il fut un document capital pour les deux autres évangélistes. Mais ils eurent aussi d'autres de ces recueils à leur disposition, et ils en usèrent toutes les fois que cela leur parut préférable, soit pour compléter, soit pour corriger ce document, qui bien entendu ne faisait pas autorité pour eux.

M. H. Holtzmann, le vénérable doyen de ces études, toujours vaillant dans sa retraite de Baden-Baden, est intervenu à son tour dans le débat en deux articles très substantiels de l'*Archiv für Religionswissenschaft*

sur la controverse actuelle relative à Marc. Il fait observer d'abord que le second évangéliste n'est pas un historien, ni au sens moderne, ni au sens antique; il poursuit un but d'édification et d'apologétique et s'adresse à des lecteurs d'origine païenne ou tout au moins gréco-romaine. En second lieu l'Évangile de Marc ne saurait être considéré comme la consignation première des souvenirs de Jésus; il a derrière lui une tradition orale qui les a marqués de son empreinte. Troisièmement il faut admettre que durant la première période de leur existence les évangiles synoptiques ont subi des modifications bien plus considérables que plus tard, par suggestion des textes parallèles ou par influence des idées courantes dans les communautés chrétiennes. Quatrièmement il y a dans l'Évangile de Marc des groupements incontestables par ordre de matière, c'est-à-dire des combinaisons de récits qui ne sont pas groupés selon l'ordre historique. Enfin, cinquièmement, il y a dans notre second évangile des traces indéniables d'influences pauliniennes. — J'accorderais, pour ma part, une plus grande valeur à la quatrième observation, soit à l'existence de groupements schématiques dans l'Évangile de Marc, une moindre à la troisième — qui est purement hypothétique et incontrôlable — et à la cinquième qui me paraît peu fondée en fait.

Dans le second article M. H. Holtzmann montre la valeur historique de la disposition générale du récit de Marc, d'abord pour le début et la fin du ministère de Jésus, ensuite dans la distinction de deux phases du ministère avant et après la reconnaissance de la messianité de Jésus par Pierre. Enfin, il signale la présence, dans l'Évangile de Marc, d'une série de passages qui vont à l'encontre de la tendance apologétique de l'auteur et qui doivent, par conséquent, être considérés comme des témoignages de l'utilisation d'une tradition historique trop fortement établie pour que l'auteur ait pu l'écarter. Il y a dans ce second article une solide réfutation des exagérations du scepticisme de M. Albert Schweitzer.

La conclusion, c'est que l'Évangile de Marc doit être utilisé avec une judicieuse critique, mais qu'il garde néanmoins une valeur positive comme document historique. Cette conclusion modérée paraît juste, à la condition que l'on ne prétende pas étendre au détail la fidélité historique qu'un document composé d'après des traditions antérieures, déjà elles-mêmes influencées par la subjectivité des intermédiaires anonymes, ne peut revendiquer que pour les lignes générales du récit. Il faut nous résigner à ne jamais savoir l'histoire détaillée de Jésus. En pareille ma-

tière du reste la valeur des récits réside peut-être moins dans leur stricte réalité historique que dans leur plasticité. C'est l'âme du fondateur du Christianisme qu'il nous importe de connaître bien plutôt que tous les *realia* de son histoire, son portrait bien vivant plutôt que des photographies.

S'il n'est pas possible de reconstituer une image du ministère de Jésus sans partir de l'Évangile de Marc, celui-ci ne nous fournit pas le portrait de Jésus. C'est bien plutôt dans les autres éléments de la tradition primitive que nous le trouvons, notamment dans ce recueil de Logia, — je dirais plutôt dans *les* recueils de paroles de Jésus, dont se sont servis Matthieu et Luc et dont Matthieu, si large que l'on fasse la part de sa mise en œuvre personnelle, nous a conservé la saveur mieux qu'aucun autre. Que l'on compare les quelques échos extra-évangéliques de l'enseignement de Jésus que nous possédons, par exemple les six premiers chapitres de la *Didaché* et l'*Épître de Jacques* : incontestablement ils confirment la tonalité des paroles de Jésus dans l'Évangile de Matthieu bien plutôt que celle de Luc ou même de Marc.

On trouve donc ailleurs que dans nos évangiles synoptiques les traces de Logia Jesu. C'est cette conviction qui a inspiré les savants travaux de M. Alfred Resch sur les *Agrapha*. Chez tous les écrivains de l'antique littérature chrétienne il a cherché à la loupe les traces de paroles et d'épisodes de Jésus qui ne se trouvent pas dans nos évangiles ou qui ne s'y trouvent que sous des formes moins bonnes. A l'aide de ces Agrapha et d'une dissection critique des évangiles canoniques il a reconstitué, d'abord en hébreu, puis en grec un Évangile primitif, restitution hypothétique des Logia ou d'un Urevangelium de l'apôtre Matthieu. Notre évangile de Marc ne serait qu'une réduction de cet Évangile primitif, d'où l'auteur aurait éliminé la plus grande partie des paroles pour s'attacher de préférence aux récits. Notre évangile de Matthieu, prenant pour base l'œuvre de Marc, y aurait ajouté la plus grande partie de l'élément didactique de l'Évangile primitif, que Marc avait laissé de côté, ainsi que des traditions complémentaires sur l'enfance, la mort et la résurrection. Luc aurait fait un travail analogue, toutefois en prenant pour base, non pas l'ordre des récits dans Marc, mais l'ordre même de l'Évangile primitif. Il aurait utilisé aussi la fin de celui-ci dans le commencement du Livre des *Actes*. Enfin les Agrapha ont fourni encore à M. Resch des « membra disjecta » de l'Évangile primitif, négligés par les évangélistes.

C'est donc l'Évangile de Luc qui a servi de base à M. Resch pour la

reconstitution de l'Évangile primitif. M. Mehl, dans l'opuscule annoncé en tête de cet article, nous en donne une traduction allemande. La patience et l'érudition de M. Resch sont admirables; ses travaux sont une riche mine de renseignements de toute sorte. Le résultat, malheureusement, n'est pas en proportion de l'effort. La très grande majorité des paroles de Jésus ou d'épisodes relatifs à Jésus, que M. Resch a glanés dans l'antique littérature chrétienne, n'offrent aucune garantie d'authenticité. Il y en a à peine une douzaine à retenir et encore n'ajoutent-ils rien d'important à ce que nous fournissent les évangiles synoptiques. La solution qu'il donne au problème des synoptiques est inadmissible : Marc n'est pas un abrégé; Luc est, dans certaines parties, certainement dépendant de Marc et, de son propre aveu, il n'a pas fait une œuvre primaire, etc. Si nous entrions dans le détail, nous constaterions à chaque paragraphe combien l'hypothèse de Resch est contraire à toute vraisemblance historique.

Entre les deux extrêmes, le scepticisme exagéré des néocritiques à l'égard de la valeur historique de Marc et la foi robuste de M. Resch qui restitue un Évangile complet rédigé par l'apôtre Matthieu en l'an 37 ou 38, doit se trouver la véritable solution. Mais il faut bien avouer que, si on en possède quelques éléments essentiels, on n'a pas encore trouvé la formule complète.

A ceux de nos lecteurs qui ne peuvent pas suivre en détail ces discussions compliquées sur les écrits du Nouveau Testament, je signale avec plaisir la publication de M. W. Wrede [1], mentionnée en tête de cet article. C'est la reproduction d'une série de conférences prononcées au gymnase de Liegnitz et publiées par H. Weinel, dans la collection des « Lebensfragen ». Elles sont destinées au public cultivé, se distinguent par la clarté de l'exposition, l'indépendance et la modération du jugement. Je ne saurais souscrire toutes les thèses de l'auteur, notamment pas en ce qui concerne l'*Épître de Jacques*, qu'il place bien à tort entre 110 à 140, tandis qu'elle doit être bien antérieure à la période d'efflorescence du gnosticisme dans la première chrétienté. Mais dans l'ensemble il y a là un exposé de la genèse des écrits du Nouveau Testament qui peut rendre de réels services aux « prosélytes de la porte » dans le domaine de la critique biblique.

Jean Réville.

1) Depuis la publication de cet ouvrage M. Wrede est décédé.

J. C. V. Durell. — **The historic Church. An Essay on the Conception of the Christian Church and its Ministry in the Sub-Apostolic Age.** — Cambridge, 1906, un vol. in-12e de XXIV-328 p.

L'auteur se propose de donner une suite au travail du Dr Hort, *The Christian Ecclesia*, paru en 1897. Par « âge sub-apostolique », il entend, en somme, le second siècle et, laissant de côté les textes enfermés dans le Nouveau Testament, il passe en revue tous les documents chrétiens qui nous restent de ce temps, depuis la *Première épître aux Corinthiens*, dite de Clément Romain, jusqu'aux *Canons* d'Hippolyte. Il y cherche quelle conception de l'Église se sont faite leurs auteurs et quelle organisation ecclésiastique se reflète en eux. Son dessein est d'abord de donner une analyse exacte et suffisamment complète de toute cette littérature, considérée sous ce point de vue particulier; en second lieu, de dégager du détail des témoignages les principes permanents que peuvent enfermer les formes transitoires de la vie de l'Église. Dessein louable et, je me hâte de le dire, exécuté avec une conscience, un ordre, et une clarté qui ne laissent rien à désirer. Cependant le choix même des documents soulève quelques objections. N'est-il pas, par exemple, artificiel de ne pas considérer dans une étude sur l'Église du second siècle l'*Apocalypse*, les *Épîtres johanniques* et le *IVe Évangile*? La question n'est pas de savoir si on y trouverait beaucoup de renseignements, mais seulement si on pouvait les négliger entièrement. D'autre part, puisque M. D. analyse la I *Cor.* de Clément Romain, pourquoi ne fait-il pas état de la *Prima*, voire de la *Secunda Petri*, qui sont, comme elle, selon toute vraisemblance, des dernières années du Ier siècle? Parce qu'on les fait entrer d'ordinaire dans le cadre de l'âge apostolique? Il ne faut pas s'attacher avec trop de rigueur à ces classifications fondées sur des présomptions d'authenticité aujourd'hui généralement abandonnées. — En second lieu, divers textes auxquels M. D. semble accorder pleine confiance soulèvent, eux aussi, la question d'authenticité. Passe encore d'écrire, en ce qui regarde les lettres d'Ignace, qu'on les accepte dans la recension grecque la plus courte (p. 24) : mais la certitude de l'inscription d'Abercius est-elle si absolue qu'on en puisse utiliser le texte sans quelques explications préalables? Celles qui paraissent p. 164 sont vraiment insuffisantes. Et en ce qui concerne l'origine et la date des *Canons* d'Hippolyte, l'accord est-il donc fait

entre M. Achelis et M. Funk? Ce dernier me paraît cependant rester sur ses positions; dans l'Appendice de sa récente édition de la *Didascalia* (Vol. II, p. xxvii), non seulement il refuse la paternité des *Canons* à Hippolyte, mais encore, point essentiel, il les rapporte à une basse époque et leur attribue une origine orientale. Si M. D. ne partage pas cette manière de voir, il convenait de s'en expliquer et de ne pas se contenter des quelques affirmations qu'on rencontre p. 264 : *They should probably be dated about the close of the second century...*

Ces réserves préjudicielles formulées, il ne me reste plus guère qu'à louer la méthode de M. D. Dans chaque document, il s'efforce de marquer les renseignements qu'il renferme : 1° sur les idées générales de son auteur à l'égard de l'Église et des caractères qu'il lui prête, 2° sur l'organisation ecclésiastique et le culte; 3° sur le clergé. L'abondance et la netteté des divisions se rapportant à des sommaires précis, une bonne table analytique des matières et un index, peut-être un peu court, mais substantiel, enfin des références exactes aux textes, rendent très commmode l'usage de ce petit livre. Il rendra de notables services à quiconque voudra s'orienter rapidement dans la littérature du second siècle touchant à ces questions si compliquées de vie ecclésiastique, de liturgie, de sacrements. Au premier abord, on regrette que M. D. n'ait pas adopté le plan qui consisterait à étudier dans son ensemble chacun des problèmes dont les éléments se présentent dispersés dans son analyse; mais si l'on réfléchit que son procédé offre l'avantage de nous donner pour chaque auteur un tableau général, de marquer par conséquent un état de l'Église considérée sous ses divers aspects, on peut le juger préférable, d'autant plus que l'index rend très facile l'étude d'une question prise à part.

On pourrait souhaiter plus d'insistance sur quelques idées, qui sont pour la plupart indiquées dans la conclusion, synthèse de tout l'ouvrage. Par exemple (p. 312), il est entendu que l'Église, en tant qu'institution, se présente comme un corps bien défini; elle se distingue nettement du monde et ne s'ouvre que par le baptême, qui suppose une sérieuse préparation; mais l'Église en tant que société chrétienne est-elle aussi distincte du monde païen? Quels sont au juste ces chrétiens dont il est fait mention dans la lettre d'Hadrien à Servianus, si elle est authentique, comme je le crois, et exacte? Si le problème est insoluble dans l'état actuel de notre documentation, ne convenait-il pas au moins de le poser? De même il est très bon de signaler l'importance que la gnose a exercée par réflexe sur la constitution du gouvernement

ecclésiastique; mais les gnostiques étaient-ils évidemment hors de l'Église? L'orthodoxie était elle dès lors si ferme, la *regula fidei* si nette et si générale, qu'il n'y eût pas d'hésitation en face d'un Marcion, d'un Basilide ou d'un Valentin, qu'ils fussent tout de suite rejetés de la communion de la véritable Église? Nous savons que c'est le contraire qui est la vérité et il y avait là une face de la question ecclésiastique qui aurait pu être mise en lumière. Est-il donc sûr enfin qu'au IIe siècle l'enseignement des diverses églises soit le même et fondé sur la tradition apostolique partout invoquée (p. 303)? Il y aurait à dire et bien que M. D. ait marqué les différences que l'originalité de chaque auteur et les caractères propres de son milieu introduisent dans les diverses conceptions de l'Église qu'il a examinées, je doute qu'il soit allé jusqu'au bout des conséquences que ces différences supposent. Quoi qu'il en soit, je tiens à redire que ce travail, modestement intitulé *essai*, est d'une lecture très profitable et mérite d'être recommandé.

Ch. Guignebert.

---

René Pichon. — **Études sur l'histoire de la littérature latine dans les Gaules. — Les derniers écrivains profanes**. — Paris, Ernest Leroux, 1906, in-8e de II-322 p.

Ce livre, le premier d'une série que nous promet M. Pichon, sera le bienvenu en France, particulièrement s'il doit encourager son auteur à construire une véritable histoire de la littérature chrétienne des Gaules, analogue à celle que M. Monceaux a entreprise au regard de la littérature chrétienne d'Afrique. A vrai dire, ce n'est point un ouvrage de ce genre qu'annonce le volume que nous avons sous les yeux; M. P. n'a entendu y enfermer que des *Études*, s'en remettant à Teuffel et à Ebert du soin d'exposer « l'histoire complète ». C'est grand dommage. Les chapitres de ce livre sont donc des essais détachés qui n'offrent entre eux d'autre lien que le rapport qui unit les écrivains dont ils traitent dans le même temps et le même pays; s'ils nous présentent évidemment des aspects assez variés de la vie gallo-romaine du IVe siècle, tout de même l'unité de l'ouvrage se ressent de leur caractère de morceaux choisis. On dirait que M. P. a systématiquement accentué cet aspect d'*études* qu'il leur a donné : en dehors de références, nombreuses, il est vrai, au texte de ses *auteurs*, il ne nous fournit à peu près

aucune indication bibliographique; on se demande même pourquoi il en a maintenu deux ou trois de ci et de là, alors qu'il ne cite même pas d'ordinaire le titre des ouvrages dont il discute les thèses (exemples : pp. 68, 74, 133, 152, 203, etc.). D'autre part, il a condamné son livre à n'être plus consulté, après avoir été lu, en négligeant de le pourvoir d'une Table analytique; sa « Table des matières » reproduit simplement les titres des chapitres et aucun n'a deux lignes de longueur! Je comprends que M. P. ait tenu à garder intacte son originalité; qu'il se soit interdit ces fastidieuses énumérations bibliographiques, qui ne sont souvent que la façade menteuse d'une érudition fragile; qu'il ait voulu rester alerte et élégant, se débarrasser de tout appareil de pédanterie; mais, pour mériter de devenir un instrument de travail, un livre doit cependant offrir au lecteur quelques commodités qu'il n'a pas cru à propos de lui donner; et je le regrette.

Considérées en elles-mêmes, ces *Études* sont d'ailleurs tout à fait réussies, alertes, fines, pleines de bon sens et d'une modération très « gauloise ». Les écrivains auxquels elles sont consacrées, les Panégyristes, Ausone, l'auteur inconnu du *Querolus*, Rutilius Namatianus, ne présentent pas un grand intérêt littéraire: M. P. n'en doute pas, encore qu'il s'efforce de mettre en valeur autant que possible les petits mérites qu'ils possèdent. Il voit en eux volontiers les ancêtres de notre littérature; leurs qualités toutes de moyenne, de modération dans les idées et dans le style, lui paraissent déjà françaises. Ils imitent les « bons auteurs » de la littérature classique et ils n'ont point une langue à eux (M. P. ne croit pas à l'existence des idiomes régionaux); mais ils ne manquent pas d'une certaine originalité, qui consiste surtout à n'en pas avoir (p. 8). En réalité, plus que leurs œuvres elles-mêmes, nous importent les faits qu'ils y relatent, les sentiments et les idées qu'ils y expriment et qu'ils glanent autour d'eux; leurs écrits sont des documents historiques et c'est sous ce point de vue que M. P. entend les considérer. On éprouve alors quelque surprise à le voir entrer en propos par l'étude des *Panégyriques*, modèles achevés « d'un genre officiel et solennel, séparé de l'action et de la réalité pratique » (p. 42) et dont il avoue (p. 55) qu'il « n'y a pas grand'chose dedans », en dehors de la correction grammaticale, de la clarté et de la modération du style, de quelques idées assez heureuses, que recouvrent des métaphores, sans compter nombre de plates flagorneries. Aussi bien, a-t-il du mal à les relever du mépris où il les a lui-même fait descendre, en s'efforçant d'établir qu'ils ne laissent pas que d'enfermer une bonne part de vérité

objective et de sincérité, de patriotisme et même de sens politique (p. 68-70). On peut admettre qu'ils « rendent quelques services à l'histoire », mais il est difficile de pousser plus loin la bienvaillance à leur égard. Ils gardent, il est vrai, beaucoup de valeur s'il s'agit de juger de la mentalité de leurs auteurs, d'apprécier l'idée qu'ils se font de leur métier, de leur importance et de leur rôle dans l'État; au besoin on peut leur emprunter quelques traits particuliers; par exemple sur l'état de la Gaule en leur temps; mais il serait imprudent, à mon sens, de conclure de leurs affirmations à l'existence des sentiments généraux qu'elles semblent supposer; le patriotisme des Panégyristes ne prouve pas grand'chose quant au patriotisme impérial des Gaulois (p. 82). M. P. a d'ailleurs déployé autant d'ingéniosité que de précision pour localiser chaque *Panégyrique* et établir sa relation avec les idées du prince auquel il est adressé.

D'Ausone, M. P. ne nous donne pas non plus, tout d'abord, une idée très haute, puisqu'il le juge « un pédant de collège et un bon bourgeois » (p. 167). C'est, des deux, le bourgeois qui nous intéresse, en nous apprenant quelque chose sur son milieu et sur lui-même. On peut le considérer comme « un des meilleurs échantillons de la Gaule du IVe siècle », comme un « intermédiaire », qui a pris contact avec les diverses classes de la société de son temps (p. 169). C'est particulièrement la peinture de la société mondaine que M. P. va chercher dans ses vers, comme il demande celle du monde des hauts fonctionnaires à l'*Itinéraire* de Rutilius Namatianus (p. 254).

Parmi les questions que M. P. rencontre en chemin, il en est une qui nous intéresse particulièrement : à quelle religion se rattachent ces derniers écrivains profanes de la Gaule? Il est très curieux que les *Panégyriques* ne portent pas la moindre mention du christianisme; à les lire, on ne soupçonnerait pas, qu'à notre jugement, les hommes qui les ont entendus devaient se passionner pour ou contre la foi chrétienne. M. P. explique une si étonnante réserve par le désir qu'ont eu leurs auteurs de ne blesser aucun de leurs auditeurs. « Cependant on peut saisir entre eux, suivant les dates auxquelles ils parlent et suivant les princes qu'ils complimentent, des nuances qu'il n'est pas sans intérêt de relever » (p. 99). Et M. P. les relève. Leur ensemble tend à faire croire que le zèle païen d'un prince excite chez le panégyriste qui s'adresse à lui un redoublement de ferveur païenne, alors que, tout au contraire, des formules équivoques viennent voiler les véritables sentiments de l'orateur, par exemple dans le *IXe Panégyrique*, de

très peu postérieur à l'édit de Milan, ou dans le X*e*, quand le paganisme de l'Empereur est douteux. M. P. voit sous cette précaution l'embarras du rhéteur, qui se tire d'affaire par un langage ambigu, conforme à celui de Constantin dans les actes officiels (p. 105). Il est cependant à noter que le *XI*e *Panégyrique*, où M. P. devine comme une annonce des intentions du règne de Julien, ne dit rien de la question chrétienne et que le *XII*e, adressé à Théodose, dont les opinions sont claires, resta, au point de vue de la religion, aussi indécis que les autres. Cette singulière attitude, M. P., tout compte fait, l'explique par le désir de ménager toutes les convictions. Il y a peut-être cela, mais il y a aussi autre chose. D'abord, je suis de plus en plus assuré que la question chrétienne n'a pas tenu dans les préoccupations courantes des hommes de l'Empire, même au IVe siècle, la place que nous sommes portés à lui attribuer, sur la suggestion des écrivains chrétiens. En second lieu, tous ces Panégyristes sont certainement des païens et même les formules prudentes et adoucies qu'ils emploient pour parler des dieux restent blessantes pour de vrais chrétiens ; je suis donc porté à voir en elles plutôt la marque de leur véritable état d'esprit au regard de la religion que celle de leur prudente courtoisie. Ces hommes sont, à mon sens, des éclectiques, comme beaucoup de leurs auditeurs ; ils restent à mi-chemin du pur paganisme et du christianisme véritable. Le monde romain ne s'est pas dès l'abord partagé entre les deux religions en présence et il n'a pas abandonné à l'égard du christianisme ses habitudes syncrétistes : c'est pourquoi un grand nombre d'hommes au IVe siècle n'envisageaient certainement pas la question chrétienne comme nous sommes portés à croire qu'ils le faisaient, parce que nous nous plaçons trop sous le point de vue des écrivains chrétiens. Ausone me paraît un bon type de ces éclectiques. M. P. (p. 202 et suiv.) penche décidément pour l'opinion qui veut qu'il ait été chrétien et les raisons qu'il avance sont considérables ; elles ne m'ont pourtant pas convaincu ; il m'est impossible de considérer Ausone comme un fidèle rigoureux dans l'orthodoxie et je n'oublie pas que M. P. lui-même avoue (p. 205) qu'il « semble bien souvent être païen ». Est-ce qu'un chrétien scrupuleux aurait encombré ses vers de toute cette mythologie qu'on rencontre dans ceux d'Ausone ? Entraînement d'école, dit-on ; c'est une excuse insuffisante et qui, en tout cas, ne justifie point l'obscénité du *Cento nuptialis* ni quantité d'inconvenances. Est-il donc d'un vrai chrétien ce vers facétieux (*Griphus*, 88) :

*Ter bibe. Tris numerus super omnia. Tris deus unus ?*

Faut-il y reconnaître « le scepticisme de bon goût », qui, selon M. Jullian (*Ausone à Bordeaux*, p. 33), « tempère » les croyances religieuses d'Ausone? Au vrai, Ausone ne peut pas avoir été un chrétien, selon l'esprit des Pères de son temps. Est-ce à dire qu'il ait été franchement païen, comme le pense M. Martino (*Ausone*, p. 61)? Je ne le crois pas; ses croyances, d'ailleurs sans ardeur, sont éclectiques: il est de ces hommes, dont parle quelque part saint Augustin, auxquels l'Église ne peut guère demander qu'une espèce de monothéisme et quelque respect de la saine morale. Pas tout à fait juste non plus ne me paraît l'appréciation de M. P. sur l'attitude religieuse de Rutilius Namatianus (p. 255). Le poète dit du mal des Juifs, malmène les moines et ne parle pas du christianisme en lui-même; il ne me semble pas nécessaire d'essayer de lire autre chose entre ses vers. Il n'est pas le seul dans l'Empire à n'aimer point les Juifs: pourquoi supposer qu'il vise les chrétiens derrière eux? A quoi bon une allusion que personne ne doit entendre, ou s'il ne craint pas qu'on la comprenne, dans quel but la laisser si obscure? Les moines, M. P. a raison de le concéder, n'étaient pas toujours bien vus au IVe siècle, même des chrétiens; pourquoi Rutilius ne bornerait-il pas ses critiques à eux, sans prétendre implicitement les étendre à tous les fidèles? En tout cela, c'est M. Vessereau qui, partisan de la simplicité de l'interprétation de l'*Itinéraire*, me paraît avoir raison contre l'ingéniosité de M. P. Il est infiniment probable que la question chrétienne en elle-même ne préoccupe guère Rutilius. Je souhaite, en terminant, que M. P. nous donne bientôt la suite de ces *Études*, sous la forme d'une histoire complète de la littérature chrétienne des Gaules; la reconnaissance des érudits le paiera de sa peine.

Ch. Guignebert.

---

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

O. Gruppe. — **Griechische Mythologie und Religiongeschichte**, 2 vol. gr. in-8, xx et 1930 p. (V$^e$ vol. du *Handbuch* d'I. v. Müller, 36 marks). — Münich, Beck, 1897-1906.

Cet énorme ouvrage que M. Gruppe a mis près de dix ans à publier et qui résume plus de vingt années d'un travail vraiment prodigieux est un de ceux qu'on ne peut songer à critiquer ou à discuter sans témérité ni sans ingratitude; il faut se borner à recommander à l'attention et à la reconnaissance un manuel où l'on trouvera condensé et résumé presque tout ce qui a été écrit sur la mythologie grecque jusqu'en 1905 et qu'il sera facile au lecteur comme à l'auteur de tenir au courant. Non seulement il dispensera de recherches souvent fastidieuses dans les ouvrages antérieurs, mais l'ordre et le cadre si personnels dans lesquels les faits sont groupés ajoutent à son caractère d'encyclopédie mythologique la valeur d'un ouvrage original aussi fortement pensé que clairement composé.

Sans que rien puisse donner une idée de l'incroyable richesse des matériaux accumulés dans les notes et résumés dans le texte, une analyse sommaire s'impose pour faire connaître la disposition d'un ouvrage déjà classique et qui met son auteur au rang non seulement des plus grands érudits mais des penseurs les plus vigoureux qui se soient consacrés à l'étude de cette mythologie grecque qui restera toujours comme le cœur des études d'histoire religieuse.

*Introduction sur les sources* (p. 1-16).

I. *Coup d'œil sur les différents mythes classés suivant les lieux de culte* (p. 16-376). — La Grèce continentale en partant d'Athènes pour aboutir en Macédoine; les îles en descendant de celles de Thrace, par les Cyclades et la Crète, jusqu'à Cyrène; les colonies asiatiques en remontant de Rhodes et de Cnide à l'Hellespont et au Pont, puis en redescendant de Rhodes vers Chypre; le groupe occidental, de l'Étolie et de l'Épire à la Grande Grèce et à Marseille. Peut-être est-ce là la partie la plus nouvelle du livre : histoire, ou plutôt préhistoire, religieuse, où l'on voit, à travers les modifications des mythes et des légendes, de la prépondérance crétoise du XII$^e$ siècle à la prépondérance athénienne du V$^e$, l'action et la réaction des grandes invasions des Thraces, Thessaliens ou Doriens, des migrations éoliennes ou ioniennes, des thalassocraties d'Orient (phénicienne, carienne, lydienne) et d'Occident (Crète, Orchomène, Mycènes,

Chalcis, Trézène, Samos, Egine, Athènes) qui, toutes, là où elles ont passé, laissent, dans quelque détail mythologique, la trace indélébile de leur présence

II. *Coup d'œil sur les principales conceptions et traditions mythologiques classées par groupes de légendes* (p. 376-719), 1° Conception mythologique du monde ; 2° Cosmogonies et théogonies ; 3° Gigantomachie ; 4° Anthropogonie et déluge ; 5° Héraklès ; 6° Le cycle thébain ; 7° Les Argonautes ; 6° Thésée ; 7° Le cycle troyen.

III. *Coup d'œil sur l'histoire religieuse grecque* (p. 719-1680). — Sur un fond d'idées totémiques et magiques qui se développent et se précisent avec les civilisations créto-mycénienne et eubéo-béotienne (culte propitiatoire des morts et des génies des pierres, plantes et animaux), on voit, de l'époque de l'épopée ionienne à celle de la tragédie athénienne, les génies, les uns, réduits en quantité et en puissance, tomber au rang de démons inférieurs, tandis que les autres sortent de leur habitat primitif pour s'amalgamer en un certain nombre de personnalités divines qui concentrent en elles les diverses puissances isolées jusqu'alors dans chacun des génies spécifiques qui leur ont donné naissance et qui prennent bientôt, avec la forme humaine, les idées et les passions des hommes ; on a désormais des dieux anthropomorphes, en nombre limité et à attributs parfaitement définis, qui forment un État régulier où l'un s'occupe de la Destinée, celui-ci des arts agricoles, celui-là des arts libéraux, cet autre de la paix ou de la guerre ; c'est là, avec raison, que M. G. place l'étude individuelle de chacune des divinités classiques (p. 1100-1460). A partir de ce moment, la cité des dieux dont l'apogée date du début du v<sup>e</sup> siècle, ne peut plus que se déformer et se décomposer sous le double effort de la philosophie sceptico-rationaliste et de la mystique pythagorico-orphique. Après avoir étudié ces deux tendances et l'affaiblissement des divinités du culte officiel devant celles des mystères qui en résulte fatalement, M. G. passe en revue successivement les différentes divinités étrangères ou barbares dont l'invasion a achevé la ruine du Panthéon hellénique : de Bendis à Mithra et d'Ammon à Isis, c'est une longue et progressive absorption de la Grèce par l'Orient, qui triomphe enfin, au iv<sup>e</sup> siècle, avec le Christianisme, né de l'union féconde des cultes grecs et orientaux.

M. G. n'a pu insister sur cette dernière partie (p. 1520-1680) qui l'eût entraîné trop loin de la Grèce et de sa mythologie, mais il l'a résumée en traits assez caractéristiques pour que son ouvrage puisse prétendre à n'être pas seulement la plus complète des Mythologies grecques, mais une remarquable histoire de l'évolution religieuse dans le monde grec pendant plus de quinze siècles.

A.-J. Reinach.

---

CH. AUG. BRIGGS. — **The International Critical Commentary. The Book of Psalms**, vol. II. — Clark, Edinburgh, 1907. Prix : 10/6 sh.

Peu de mois après le volume I, dont nous avons dit l'importance et la valeur au début même de cette année[1], voici le second et dernier volume du magistral commentaire de M. Briggs sur les Psaumes. Nous ne reviendrons pas sur ce qui distingue ce grand travail de tous ceux qui l'ont précédé, en particulier sur l'extraordinaire connaissance du texte que possède l'auteur, non seulement du texte hébreu, mais aussi de celui des Versions susceptibles de l'éclairer et de le rectifier, non plus que sur la disposition typographique de l'ouvrage, un vrai chef-d'œuvre. L'Introduction, que nous avons très brièvement analysée dans notre précédent article, montre quels sont les principes directeurs du professeur de New-York. Le volume actuel, qui contient l'exégèse des Ps. 51 à 150, offre de nombreux exemples de la manière dont il les met en pratique. De nouveau un triage sévère, sur les bases du rythme autant que du sens, élague tout ce qui paraît être des additions postérieures, gloses d'une nature ou de l'autre; les mêmes critères conduisent souvent l'auteur à diviser un de nos Ps. actuels en deux cantiques primitifs réunis ensuite par les éditeurs successifs du Psautier; c'est le cas des Ps. 55, 60, 66, 77, 81, 89, 95, etc.

Quand on examine les péricopes, si intéressantes par les rapports qu'elles établissent entre les Ps. et les autres monuments de la littérature hébraïque, consacrées à la *date* des Ps., on s'aperçoit que, dans ceux qu'analyse ce second volume, il en est qui, comme le 58, l'un des plus anciens, nous reportent aux premiers jours de la monarchie, et d'autres, comme le 129 ou le 147, qui sont de la période maccabéenne, ce dernier même, « de la période maccabéenne tardive ». Nous sommes étonnés de la hardiesse de M. B. pour fixer souvent des dates très précises, pour dire par ex. que le Ps. 51 est du temps de Néhémie ou que pour le Ps. 54, les premières années de Josias sont celles qui conviennent le mieux. A moins d'allusions très précises, il est rare que les situations décrites par ces cantiques ou ces prières ne puissent être rattachées à diverses époques ou divers événements de la vie israélite.

Puisque nous exprimons une réserve, nous dirons aussi (ceci est un simple détail d'exégèse) que, dans « l'assemblée des dieux » dont parle le Ps. 82, il nous semble préférable de voir, non une sorte de concile des dominateurs étrangers qui oppriment Israël, mais bien, en un langage archaïque et quelque peu mystérieux, le conseil des Dieux au milieu desquels Yahvé trône comme Souverain Juge. Nous garderions aussi dans le texte pour notre part le mot si caractéristique du Ps. 85, v. 9 : « Je veux écouter... » qui, comme M. H. Gunkel le remarque très justement (dans son ouvrage *Ausgewählte Psalmen*) révèle ici l'entrée en scène d'un croyant, répondant à la communauté et prenant pour un moment le ton prophétique.

1) Voir *Revue de l'histoire des religions*, 1907, p. 120-122.

Signalons au passage le tableau synoptique dressé par l'auteur des mots hébreux employés par le Ps. 119 pour désigner la Loi, et les remarques dont il le fait précéder : il suffirait d'un exemple comme celui-là pour indiquer à ceux qui en douteraient la somme de travail prodigieuse qu'a coûtée ce livre. Nous terminerons, en donnant un exemple, un seul entre beaucoup, des sommaires qui, en peu de mots, analysent le contenu de chaque psaume; on remarquera la place — excessive peut-être — faite aux gloses. « Le Ps. 62 est une expression de la confiance en Yahvé seul, par un homme de haut rang, au temps de Jérémie (v. 2-3, 6-7). Ses ennemis pervers ne sont qu'un mur prêt à tomber; ils ne font que tenir conseil contre lui (v. 4*b*-5*a*); ils ne sont qu'un souffle sans consistance réelle » (v. 10). Des gloses gnomiques exhortent à ne point mettre sa confiance dans la rapine et la richesse (v. 11) et rappellent que la force et la bonté appartiennent à Dieu (v. 12-13*a*). D'autres gloses renforcent les diverses idées du psaume et l'adaptent à une époque postérieure (v. 4*a*, 5*b*, 8-9, 13*b*).

Charles Mercier.

---

Herbert Harry Powell. — **The supposed hebraisms in the grammar of the biblical aramaic**. Berkeley, 1907 — Published by the University. In-8° de 55 pages. Prix : doll. 75.

Des grammairiens de l'araméen biblique et des commentateurs des livres de Daniel et d'Esdras avaient cru découvrir dans les parties araméennes de la Bible un certain nombre d'hébraïsmes qu'ils mettaient sur le compte de la Massore. Dans ces derniers temps on a commencé à revenir sur cette opinion, et le présent travail de M. Powell paraît devoir clore les débats en réduisant les prétendus hébraïsmes à un minimum insignifiant. L'auteur montre que les similitudes que l'on avait signalées entre l'araméen biblique et l'hébreu au point de vue de l'orthographe, de la phonétique et de la morphologie n'ont rien de particulier, mais se retrouvent dans d'autres dialectes araméens et surtout dans les inscriptions anciennes. D'autre part, l'araméen lui-même a exercé une influence sur l'hébreu. Les rares hébraïsmes réels sont probablement dus à des fautes de copistes. Il est naturel d'ailleurs que l'araméen parlé par les juifs en Palestine ait subi l'action de la littérature hébraïque, mais cette action est, en fait, très peu importante.

Nous ferons seulement deux toutes petites critiques : P. 21. La laryngale n'est pour rien dans le maintien du *noun* de *šolṭânchôn*. La voyelle du *ṭet* étant longue et le *šwa* suivant mobile, aucune assimilation du *noun* n'était possible. — P. 51. Il n'y a aucun rapport dialectique à établir entre *malkhîm* à côté de *malkhîn* et *lehôm* à côté de *lehôn*. Dans le suffixe *hôm* le *mem* est primitif et le *noun* est relativement récent ; au contraire, dans *malkhîn* le *noun* est primitif et appartient à tous les dialectes araméens. Le *mêm* de *malkhîm* ne peut donc être qu'une faute.

Nous nous plaisons à reconnaître que l'étude de M. Powell est tout à fait complète, que l'auteur est au courant de la littérature du sujet qu'il a traité, et que ses conclusions sont très judicieuses.

MAYER LAMBERT.

---

G. R. S. MEAD. — **Apollonius de Tyane, le philosophe réformateur du Ier siècle de notre ère** (traduit de l'anglais). — Paris, *Publications théosophiques*, 10, rue Saint-Lazare; 1 vol. in-12 de 204 p. Prix : 3 fr.

M. Mead s'intéresse à la vie religieuse dans l'Empire romain au Ier siècle de notre ère et regrette, avec beaucoup d'autres, que nous soyons si imparfaitement renseignés à son sujet. Il n'ignore pas que la Vie d'Apollonius de Tyane, philosophe et thaumaturge de cette époque, écrite par Philostrate au commencement du IIIe siècle, est l'œuvre d'un rhéteur, mais il espère néanmoins pouvoir en tirer quelques renseignements sur les communautés mystiques et, comme son ouvrage est publié dans la Bibliothèque théosophique, il n'est pas étonnant qu'il ait surtout pour but d'instruire ses coreligionnaires sur la vie religieuse ésotérique au début de l'ère chrétienne.

Ce petit volume n'ajoutera pas grand'chose aux connaissances acquises sur Apollonius de Tyane. M. Mead rappelle d'abord les témoignages des anciens sur ce personnage, qui devint un saint du paganisme réformé, un Christ païen, passe en revue les travaux antérieurs sur Apollonius, analyse la biographie écrite par Philostrate et croit pouvoir y retrouver une solide charpente de faits et une image fidèle d'Apollonius. Malheureusement M. Mead parle « du scalpel de la critique » plus qu'il n'en use et quand il en appelle aux connaissances mystérieuses de l'occultisme pour éclairer le récit embrouillé et inintelligent du compagnon d'Apollonius, Damis, utilisé par Philostrate, il s'aventure sur un terrain où ceux qui appartiennent « à notre époque sceptique et par trop ignorante du passé » ne peuvent décidément plus le suivre.

Il serait intéressant cependant qu'un critique familiarisé avec les choses de l'Inde reprît en détail le récit fictif de Philostrate sur le voyage d'Apollonius au delà du Caucase, pour rechercher les noms ou les faits réels dont le brillant rhéteur a eu connaissance, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire des documents qu'il prétend avoir employés. Cela nous apporterait quelques renseignements nouveaux sur la connaissance de l'Inde et de la sagesse indienne dans le monde gréco-romain à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle, à l'époque de Philostrate. Il ressort clairement du roman historique de celui-ci que l'on avait dans son entourage une haute idée de la sagesse mystérieuse des Brahmanes, aussi bien que des Gymnosophistes (groupements ascétiques de la Haute-Égypte). Mais il semble bien, en même temps, que l'on ne savait rien de tant soit peu précis ni de réel sur leur compte. Ce serait un point intéressant à contrôler de plus près.

JEAN RÉVILLE.

---

CH. F. ROGERS. — **Baptism and christian archaeology** (*Studia Biblica*, V, 4). 1 vol. pet. in-8 de IV et p. 239 à 361, avec index. — Oxford, Clarendon Press; prix : 5 sh.

Je suis bien en retard à l'égard de M. Rogers. Son étude sur le baptême et l'archéologie chrétienne mérite d'être signalée, parce qu'il y a réuni un grand nombre de reproductions de scènes relatives au baptême du Christ ou des chrétiens, d'après des fresques des catacombes, des sculptures de sarcophages ou d'autres monuments, des images d'anciens fonts baptismaux, en un mot beaucoup de représentations figurées relatives au baptême dans la chrétienté antique et dans le haut moyen âge. Les reproductions sont assez mal exécutées, mais leur groupement est utile.

M. Rogers a été poussé à entreprendre cette étude par l'embarras qu'il éprouva à réfuter un de ses amis qui était devenu membre d'une église baptiste, après avoir acquis la conviction que le baptême par immersion était conforme à la pratique chrétienne primitive authentique, et non le baptême par aspersion ou par affusion tel qu'il est pratiqué dans toutes les autres églises chrétiennes de nos jours. Il ne pouvait pas contester que les anciens témoignages littéraires attestent le baptême par immersion, mais il a cru constater sur les représentations figurées que dans la réalité cette immersion n'était pas pratiquée. Du coup il s'est senti rassuré et les églises baptistes ont perdu une nouvelle recrue.

En fait il me semble que toutes les antiques représentations reproduites par M. Rogers et que la structure des anciennes piscines baptismales corroborent d'une façon indiscutable le témoignage des documents littéraires sur le baptême par immersion. Seulement il faut s'entendre sur la portée de cette expression. On entend par là, non pas nécessairement que le néophyte fût plongé jusqu'au cou dans une rivière ou dans un lac ou même dans une piscine profonde, mais simplement que son corps tout entier était mouillé d'eau. Dans la plupart des cas, il n'y avait pas une profondeur d'eau suffisante pour que le baptisé plongeât tout entier dans l'élément liquide. Il suffisait qu'il entrât dans l'eau jusqu'à une certaine hauteur et qu'on lui fît couler de l'eau sur le reste du corps, soit que cette eau découlât sur lui d'une bouche d'eau sous laquelle il se plaçait, soit que les officiants lui versassent de l'eau sur le corps. D'une façon comme de l'autre c'était bien un bain sacré, une ablution sur tout le corps et non une légère aspersion comme dans le baptême des temps ultérieurs.

Cela ressort très nettement des représentations figurées. Il est clair que les conditions mêmes de ces représentations ne se prêtaient guère à la figuration d'un baptisé plongeant dans l'eau jusqu'au cou. Mais quand on voit qu'il est nu, ayant les pieds dans l'eau ou même la moitié du corps, qu'il est placé sous une bouche d'eau ou que l'on figure à côté de lui une chute d'eau, ou bien

encore que les fonts baptismaux ont une profondeur de 2 à 3 pieds, il n'est pas possible de méconnaître qu'il s'agissait d'une ablution intéressant le corps tout entier. Les baptistes peuvent donc continuer leur baptême par immersion sans se tourmenter de la réfutation de M. Rogers et les autres chrétiens se consoler à la pensée que l'antique baptême était, sans doute le plus souvent, une douche plutôt qu'une immersion proprement dite. L'historien aura gagné à cette controverse un intéressant recueil de documents figurés relatifs au baptême.

JEAN RÉVILLE.

---

Dr BINET-SANGLÉ. — **Les lois psychophysiologiques du développement des religions. Rabelais, Pascal, Racine**, p. 395. — A. Maloine, 1907.

Ce livre est assurément mieux documenté que le précédent du même auteur sur les *Prophètes juifs*; mais nous ne pouvons encore dire qu'il réponde aux exigences d'une bonne méthode critique et scientifique. Il renferme deux parties bien différentes : d'une part, trois groupes d'observations individuelles, d'autre part, des considérations générales dans l'Introduction et la Quatrième Partie.

Les observations individuelles sont intitulées « *Histoire des suggestions religieuses* » d'abord de François Rabelais, puis dans la famille Pascal, enfin dans la famille Racine. M. Binet-Sanglé consacre au premier une étude fort sympathique, pour cette raison que l'évolution de Rabelais fut un affranchissement graduel des erreurs religieuses. A la famille Pascal, en particulier à Jacqueline et à Blaise, il accorde la place d'honneur, parce qu'il y voit des êtres exaltés et bizarres, d'attrait singulier pour l'aliéniste. Il passe enfin brièvement en revue la famille Racine dans un examen purement documentaire.

Après quelques remarques préliminaires dans l'Introduction sur la crédivité et les croyances religieuses, M. Binet-Sanglé nous présente dans la Quatrième Partie un « *Aperçu des lois psychophysiologiques du développement des religions* ». Ces lois peuvent se ramener aux deux principes suivants :

1° La dévotion est un symptôme d'affection mentale;

2° Les idées religieuses se propagent par suggestion (p. 394).

De quelle affection mentale s'agit-il ici, et de quel genre de suggestion ? L'auteur ne le précise pas. Il prend les termes de « suggestion », de « dégénérés », dans les sens les plus divers, tantôt restreint et scientifique, tantôt large et littéraire, et cela d'une manière bien incohérente selon les besoins de sa thèse. Est-ce parce que Racine eut la colique (p. 294) et qu'il mourut d'un abcès au foie (p. 297), que nous devons diagnostiquer chez lui une affection mentale dont sa dévotion serait le symptôme? Les idées religieuses se propagent-elles autrement que toutes les croyances collectives en général?

Voilà ce que M. Binet-Sanglé aura à nous montrer dans ses prochaines études, inspirées par cet amour de la vérité qu'il préconise et qui doit être l'unique motif de nos recherches. Mais, dans le présent livre, les faits disparates, amoncelés pêle-mêle sans un juste discernement de leur convenance au sujet, sont loin de suffire à légitimer les conclusions dans leur généralité; surtout ils impliquent de nombreux facteurs de diverse nature, qui dépassent de beaucoup le domaine des lois psychophysiologiques et qui n'en sont pas moins de la plus grande importance, comme l'ont bien vu les meilleurs psychologues contemporains.

H. Norero.

---

# CHRONIQUE

## FRANCE

**Fouilles d'Antinoé au Musée Guimet.** — Du 23 mai au 23 juin sont restés exposés dans les galeries du Musée Guimet les objets recueillis à Antinoé par M. Albert Gayet au cours d'une campagne de fouilles poursuivie durant les hivers 1906 et 1907. On sait le vif intérêt que provoquent toujours les découvertes de M. Gayet : cette fois encore les archéologues et le grand public se sont rendus, nombreux, à cette exposition qui groupe, en un attrayant ensemble, les documents les plus divers sur la vie privée et religieuse de l'Égypte pharaonique, hellénique et byzantine. Cette fois, M. Gayet a exploré les hypogées du débouché de la vallée du Nord et du Nord-Est : nous ne pouvons signaler ici que quelques-uns des plus précieux résultats de ces fouilles :

Vitrine 10. Sépulture de la nécropole gréco-byzantine. A droite, momie d'homme, emmaillotée et recouverte d'une toile peinte, donnant le portrait du défunt. Au-dessus de la tête s'étend une frise d'*uræus*. La main droite, ramenée sur la poitrine, semble décrire avec le pouce et l'index repliés le geste mythique qui rappelait aux fidèles le monogramme du Christ. La main gauche tient la couronne des élus. Au-dessus des mains, seconde frise d'*uræus*. La robe est figurée sur un chainage de losanges sphériques. Sur les côtés du corps, peintures du rituel égyptien : Isis étendant ses ailes, la momie emportée par le monstre infernal, l'épervier d'Horus. Scènes de l'office de résurrection, interprétées dans une facture grécisante, tout en conservant l'ensemble des attitudes du dogme égyptien. A gauche de la vitrine, momie d'homme pareillement ensevelie. La tête se détache dans un naos soutenu par deux colonnettes et couronné d'un entablement où s'étale le disque ailé, flanqué des deux uræus, que surmonte une frise d'*uræus*. La main droite fait le geste d'adoration, la gauche tient la couronne de roses. Au-dessous des mains, nouvelle frise d'*uræus* de plâtre doré, régnant sur le disque ailé. Panneau en bas-relief de plâtre doré, montrant Anubis, Isis et Horus agenouillés sur un autel.

Vitrine 27. Sépulture de la *Nouterhout Nedjem Ati*. Cette tombe, presque au centre du quartier égyptien de la nécropole, était, de toutes, celle située à la profondeur la plus grande. Pas de caveau, mais à cinq mètres trente centimètres, une cuve de pierre était déposée dans le sol. Longue de deux mètres, pour soixante centimètres de large, elle était évidée dans un monolithe de calcaire tendre. Le couvercle, également d'une seule pièce, était bouclé à

l'extérieur. Au niveau de la poitrine, une inscription mal gravée à la pointe, donnait, en petits caractères hiéroglyphiques, hauts d'un centimètre à peine, le titre et le nom. La momie, bien emmaillotée de ses bandelettes, porte la cuirasse de papyrus, avec masque doré. Sur le sommet de la tête, l'Isis, sous forme d'oiseau à tête humaine, étend ses ailes, tenant dans ses serres l'anneau, symbole du mystère divin. Sur la poitrine, pectoral de papyrus, avec la scène de résurrection : Anubis faisant respirer le souffle de vie à la momie, couchée sur son lit funèbre. Au-dessous sont figurés les quatre génies, enfants d'Horus : Hapi, Amset, Kebsennouf et Tiamautef, qui veillent à la conservation des viscères embaumés. Sous les pieds, sandales de papyrus. Des guirlandes de lotus, montées sur cordelettes, couvrent le corps.

Vitrine 28. Sépulture de la « Dimunesast » la royale favorite de l'Osiris-Antinoüs. Retrouvée en 1906, cette tombe consistait en un caveau voûté, bâti en briques crues. L'ensevelissement procédait du type égyptien, par le sarcophage de bois stuqué de blanc, avec peintures, et du type grec, en ce que la morte, au lieu d'être lacée dans des bandelettes, est vêtue selon la mode d'Antinoé. De plus la momie a été dorée avant d'être vêtue. Autour de cette momie se trouvent différents objets : une couronne de paille tressée où des feuillages s'accrochaient à chaque maille, couronne reconstituée approximativement, les feuillages primitifs étant en partie détruits; des ivoires brisés, représentant des bacchantes; des joueurs de luth (?); une figurine plate, Horus enfant, en terre cuite; une figurine d'Horus, en bois; deux flacons de verre, trois pots de terre cuite peinte; un thyrse et une couronne de feuillages; un anneau d'or. Le sarcophage renfermait encore quantité de feuillages recouvrant le corps.

P. A.

**Articles de revues** : 1° *M. Paul Monceaux* a publié dans la « Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes » (t. XXX et XXXI, 1906 et 1907) une étude sur *Les ouvrages de Petilianus*, évêque donatiste de Constantine. M. Monceaux observe que la littérature donatiste, qui a été féconde et brillante dans l'Afrique latine du IVe et du Ve siècle, a été beaucoup négligée par la critique moderne. Cependant bien des extraits d'œuvres donatistes nous ont été conservés par ceux qui les ont réfutées, par Optat, par Augustin etc. « En réunissant les matériaux d'un volume sur le donatisme, écrit M. M., nous avons été amené à recueillir tous ces fragments, citations textuelles, résumés ou analyses ; et le résultat a de beaucoup dépassé notre attente. Nous avons pu restituer complètement le pamphlet de Petilianus, dont nous donnons ci-dessous le texte intégral, et deux ouvrages de Gaudentius, évêque de Thamugadi. Nous avons reconstitué en partie d'autres ouvrages des mêmes auteurs et plusieurs traités de Parmenianus, de Tyconius, de Cresconius. Nous avons rassemblé quelques fragments de Donatus de Carthage et de Primianus, d'assez nombreux débris de lettres ou de pamphlets, beaucoup de documents

relatifs aux conciles donatistes ou aux enquêtes judiciaires, enfin une curieuse série de petits discours prononcés par des donatistes ou par leurs avocats ». Dans les articles que nous signalons ici l'auteur ne s'occupe que des œuvres de Petilianus. Cette étude est une précieuse contribution à l'histoire du Donatisme, qui n'a pas été encore suffisamment fouillée et qui mérite cependant d'attirer l'attention des historiens, par son importance sociale aussi bien qu'ecclésiastique.

— 2° M. *Franz Cumont* a publié dans la « Revue d'Histoire et de littérature religieuses » (1907, n° 2) des *Notes de mythologie manichéenne*, où il essaye de montrer comment certaines fables dont les écrivains chrétiens se moquent comme d'inventions grotesques et scandaleuses de Mâni, ont en réalité pour source le mazdéisme demi sémitique, que ce réformateur prétendit rénover. Il en donne deux exemples : 1° la séduction des archontes ou princes des ténèbres par la Vierge des lumières, qu'ils désirent ardemment sans pouvoir l'atteindre parce qu'ils sont enchaînés, ce qui détermine chez eux une expulsion des principes vitaux ou éléments lumineux dont ils se sont emparés ; l'origine de cette singulière histoire doit être cherchée dans des croyances mazdéennes, d'après lesquelles le Messager d'Ahura-Mazda, le dieu Nairyô-Sanha (syr. Narsaï) est placé par Ormuzd en présence des femmes, pour détourner des justes la concupiscence de celles-ci, tandis qu'ailleurs il est chargé de recueillir les germes de vie qui sortent de l'Homme primitif (Gayômart) et de Zoroastre ; 2° Mâni se représentait le monde maintenu en équilibre par deux génies, l'un supportant le ciel, l'autre la terre. Celui-ci est appelé Omophore. Ce même personnage se retrouve sur des bas-reliefs figurant la cosmogonie mithriaque et sur des cylindres assyriens.

— 3° Dans la livr. de nov.-déc. 1906 du « Journal Asiatique » M. *F. Farjenel*, sous le titre *Le culte impérial en Chine*, donne la traduction française du *Sacrifice au ciel* d'après le livre XXXVII des règlements concernant les rites, dans l'édition de 1764 du *Ta Ts'ing hoei tien* de la Bibliothèque Nationale. Cette traduction est accompagnée d'une note très sévère à l'égard de M. de Harlez, dont l'ouvrage sur « La religion et les cérémonies impériales de la Chine moderne » est déclaré des plus défectueux. Parce que M. Farjenel constate certaines analogies entre le culte chinois et des cultes occidentaux, il en conclut qu'il doit y avoir eu des relations de dépendance et il rappelle l'hypothèse d'une origine chaldéenne de la civilisation chinoise. Il en faudrait cependant d'autres preuves que les susdites analogies tout extérieures.

— 4° Dans la « Revue historique » (n^os de mars-avril et de mai-juin) M. *Ch. Pfister*, après avoir constaté l'épidémie de sorcellerie qui sévit en Europe à la fin du XVI^e siècle et les diverses publications qui, sous prétexte de la combattre, contribuèrent plutôt à l'attirer, consacre une étude des plus intéressantes à *Nicolas Remy et la sorcellerie en Lorraine à la fin du XVI^e siècle*. Procureur général de Lorraine, ce Nicolas Remy écrivit en 1592 et publia en 1595 sa *Démonolâtrie*, où il a consigné l'expérience qu'il avait acquise en instruisant

de nombreux procès de sorcellerie. C'était, comme le montre M. Pfister, « un fort honnête homme que ce Nicolas Remy qui avait envoyé au bûcher 2.000 à 3.000 sorciers, dont les neuf dixièmes étaient sans nul doute des innocents ».

— 5° M. *Eugène Bernard Leroy* a publié dans la « Revue philosophique » (livr. de juin) un article sur la *Nature des hallucinations*, qui doit intéresser l'historien des religions. Il réfute des opinions émises antérieurement : « ni l'intensité des représentations, ni leur localisation dans l'espace, ni la richesse des détails imaginés, ni l'exagération pure et simple de l'attention ne suffisent, dit-il, à caractériser ou à expliquer l'hallucination ». Pour la rendre parfaite il faut un mode de succession particulier des groupes d'images (paraissant indépendants des lois psychologiques normales de l'association des images) et « une sorte de déclanchement spontané de l'attention automatique, groupant autour de l'image principale des éléments semblables à ceux qui, dans la perception véritable, viennent se grouper autour de la sensation ».

J. R.

6° M. *Pelliot* a publié, dans le *Journal Asiatique* de janvier février une intéressante étude sur un groupe ethnique spécial désigné sous le nom d'*Abdal* et dont la présence, au Turkestan chinois, n'avait été signalée jusqu'à ce jour que par M. Grenard (Mission scientifique dans la Haute-Asie, Paris, 1898). M. Pelliot a pu vérifier, compléter et sur certains points transformer les données que M. Grenard avait recueillies sur les Abdal. Ce nom est donné à des sortes de moines errants qui passent dans les villes, vêtues d'une longue robe (*tcha pân*) blanche, coiffés d'un grand turban noir, et qui jouissent d'une considération à peine supérieure à celle dont on entoure les moines mendiants, les derviches. M. Grenard avait trouvé, à Kéria, à Chertchen, des Abdâl vivant à l'écart, méprisés du reste de la population, qui les accusait à tout le moins d'hérésie et refusait de s'allier à eux par mariage. A Païnap, M. Pelliot a pu constater qu'il n'en était pas de même : « Nous vivons et nous mourons avec eux, disent les habitants de Païnap ; comment n'y aurait-il pas de mariages entre nous »? Et bien au contraire, si on tient les Abdâl pour des gens un peu étranges et volontiers sorciers, on a plutôt pour eux une sorte de respect superstitieux, tant en vertu de la puissance occulte qu'on leur suppose qu'à cause du grand nombre d'idiomes qu'ils sont censés connaître. « L'empire des Abdâl sur les divinités malignes doit tenir en grande partie à leur longue robe et à leur bonnet noir. Mais ici ils vivent comme tout le monde, vêtus comme tout le monde. Beaucoup cultivent la terre. D'autres colportent leurs marchandises les jours de marché. Quelques-uns seulement entreprennent de longues tournées, et, meilleurs prophètes au loin qu'en leur pays, rapportent au logis les riches offrandes des dévots. Les Abdâl de Païnapt ne paraissent pas avoir de souvenirs historiques bien précis, ni de traditions qui leur soient propres ». L'examen attentif des particularités linguistiques qu'a pu relever M. Pelliot au cours de ses entretiens avec quelques-uns d'entre eux n'autorise aucune conclusion sur l'origine des Abdâl et l'époque de leur établissement au Turkestan

chinois. On ne peut donc choisir dès à présent entre les deux hypothèses déjà formulées par M. Grenard à propos des Abdâl de Kéria : « ou bien les Abdâl seraient une variété de Tsiganes ou, comme M. Grenard y penchait et comme je le crois plus probable, on devrait voir en eux les descendants des chiites qui sans doute apportèrent les premiers l'Islam en Kachgarie ».

—7° M. *C. Bouglé* a publié récemment dans la « Revue de Synthèse historique » (avril 1907) un très intéressant article sur *les idées égalitaires et la Révolution bouddhique*. Cet article ne fait d'ailleurs que présenter sous une forme résumée quelques-unes des conclusions générales qui ressortent des preuves rassemblées dans un livre de M. Bouglé à paraître bientôt : *Essais sociologiques sur le régime des castes*. La preuve est acquise, dit M. Bouglé, de la souveraineté sans exemple que le régime des castes fait peser sur l'Inde. Tout ce qui peut le servir y prospère, tout ce qui pourrait lui nuire s'y flétrit. Pourtant il semble qu'un grand fait historique doive contredire formellement cette affirmation générale : c'est l'existence même du bouddhisme. Il est difficile, au premier abord tout au moins, de contester sans paradoxe que l'égalitarisme imprègne le bouddhisme. Mais, déjà, l'on pourrait tourner l'objection en faisant observer que c'est peut-être la protestation égalitaire contenue dans le bouddhisme qui, dans l'Inde, a provoqué son indéniable échec. D'autre part, on constatera, à regarder de plus près, que l'esprit de la réforme bouddhiste est loin de posséder l'intransigeance combative que nous sommes portés à lui attribuer lorsque nous le voyons à travers l'esprit de nos propres révolutions. Issu d'une élite intellectuelle, il lutte contre une élite théologique, mais tandis que les vœux qu'il impose à ceux qu'il assemble en communauté les isolent et les soustraient à la vie sociale, la masse même amenée à la foi bouddhique n'est pas atteinte par la révolution née de l'enseignement éthique du Bouddha et reste encadrée dans l'organisation brahmanique. « Par où l'on voit à quel point les bouddhistes sont loin d'avoir reconstruit, sur plans nouveaux, l'édifice de la société hindoue : s'ils travaillaient à en déplacer le toit, ils ne songeaient nullement à en changer les assises ». Le bouddhisme se laissait ainsi imprégner de « cette espèce de neurasthénie politique, cette incapacité de réagir et de réformer qui tient précisément à la philosophie diffuse dans l'air hindou ». D'ailleurs son pessimisme rendait stériles les germes de réformes égalitaires apportés par son prosélytisme. Se reposer dans l'absolu, s'isoler parfaitement du monde, c'est l'idéal secret de l'Église bouddhiste : « la grande affaire est de s'évader du cycle des renaissances, non de s'installer dans la vie présente ». La théorie de la transmigration étaie le régime des castes et la réforme bouddhiste s'est accommodée de la philosophie du Karman. Et ainsi s'explique l'insignifiance politique de « l'exception bouddhique ». Le Bouddhisme n'a pas eu la force, n'a même pas eu l'intention de renouveler les formes sociales de l'Inde, parce qu'il n'a pas cessé de s'alimenter au fonds d'idées dont elle vit ». Dans l'émanatisme traditionnel il a pris le dédain des injustices de la vie et la torpeur conservatrice fatale aux innovations religieuses.

— 8° Sous la rubrique *Anciennes civilisations, fouilles et découvertes*, notre collaborateur M. René Dussaud commence, dans la « Revue de l'École d'Anthropologie de Paris » (n° de mars 1907) un bulletin où il relèvera « les renseignements nouveaux sur la protohistoire, sur les mouvements de peuples, sur les influences réciproques attestées par les diverses industries comme par les cultes, sur les correspondances chronologiques aux hautes époques. » Ce courrier de l'érudition ne peut manquer de rendre les plus précieux services, la personnalité de son rédacteur nous permet de le garantir à coup sûr. Il débute par une notice relative aux Hittites, à la Mésopotamie, au Sinaï, aux rapports entre l'Espagne et l'Orient, aux religions orientales dans le paganisme romain, au type le plus ancien de l'Artémis d'Éphèse.

⁂

**L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du* 19 *avril* 1907. M. *Clermont-Ganneau*, de retour de la Haute-Égypte, rend compte à l'Académie de la mission archéologique que, d'accord avec le Ministère de l'Instruction publique, elle l'a chargé d'entreprendre à Éléphantine. Il a été secondé dans ses recherches par un de ses anciens élèves, M. Clédat. Parmi les plus importantes découvertes qu'il a faites, il convient de citer deux grandes statues en diorite couvertes d'inscriptions de l'époque de Thoutmès III, d'un intérêt exceptionnel; on a exhumé un sanctuaire décoré d'obélisques en miniature et recouvrant une nécropole de béliers momifiés et ensevelis dans des cuves de granit. Les gaines des momies, gaufrées et dorées sont ornées à profusion de scènes mythologiques et d'inscriptions. Le bélier était l'animal sacré du Khnoum criocéphale, le grand dieu d'Éléphantine. M. Clermont-Ganneau a, en outre, recueilli une quantité considérable de textes hiéroglyphiques, hiératiques, démotiques, grecs et coptes, écrit la plupart sur des fragments de poterie que l'on désigne sous le nom d'*ostraka*. Dans le nombre, une centaine, écrits en lettres et en langue araméennes, ont pour auteurs des Juifs établis à Éléphantine au v° s. a. C. M. Cl.-G. insiste sur ce dernier point, parce qu'il constituait l'objectif spécial de sa mission. La présence des Juifs à Éléphantine, à cette haute époque, était déjà indiquée par des papyrus. Il s'agissait de déterminer sur le terrain le quartier de la ville antique dans lequel pouvait être fixé ce groupe de Juifs araméens. Grâce à la découverte de ces *ostraka* araméens provenant tous d'une région étroitement circonscrite, cette partie du problème est aujourd'hui résolue. C'est là qu'on aura chance de retrouver le sanctuaire de Jéhovah qui, au dire même des documents en question, s'élevait dans l'île à l'époque de Darius, Artaxerxès et Xerxès. Cette recherche fera l'objet d'une seconde campagne que M. Cl.-G. se propose d'entreprendre dès l'hiver prochain (C. R. *Revue Critique*, 29 avril 1907).

*Séance du* 10 *mai*. M. *Clermont-Ganneau* fait une communication sur l'antique nécropole juive d'Alexandrie. Lors de son dernier voyage en cette ville, en visi-

tant les fouilles entreprises par le directeur du musée local, M. Ch. Breccia, dans les nécropoles antiques situées à l'E. de cette ville, il avait relevé une inscription peinte sur la paroi d'un sépulcre : cette inscription lui avait paru écrite en caractères sémitiques. M. Breccia vient d'adresser à M. Clermont-Ganneau un calque d'une inscription similaire tout récemment découverte au même endroit. M. Cl.-G. y reconnaît l'épitaphe d'un personnage appelé Akabyah, fils de Elioênaï, deux noms juifs des plus caractérisés, dont le second qui signifie : « Mes yeux sont dirigés vers Jéhovah » se rencontre plusieurs fois dans la Bible. L'inscription peut remonter à la première époque ptolémaïque et permet de fixer à Ibrahimiye, à 3 kil. environ à l'E. d'Alexandrie, l'emplacement, jusqu'ici inconnu, de la vieille nécropole juive antérieure à notre ère.

*Séance du 24 mai.* M. *Clermont-Ganneau* essaie d'établir que l'un des monuments signalés par M. Gauckler dans le bois sacré de la nymphe Furrina, à Rome, est relatif au rite magique nommé *defixio* (V. séance du 15 mars).

*Séance du 31 mai.* M. *Héron de Villefosse* donne lecture d'une note de M. Eusèbe Vassel sur cinq stèles votives puniques, inédites, en l'honneur de Tanit, découvertes à Carthage dans la propriété de M. A. Bessis. Les estampages de ces cinq stèles sont offerts à l'Académie par M. Eusèbe Vassel.

— M. *Adrien Blanchet* fait une communication relative à diverses statues de divinités, statues archaïques de Zeus et d'Apollon, figures d'Arès et d'Hermès de style plus récent, reproduites sur des monnaies de Corinthe, frappées entre 425 et 338 av. J.-C. Les statues que l'on voit sur les monnaies autonomes de Corinthe ornaient sans doute les temples et les places de cette ville avant sa prise par le consul Mummius, en 146 av. J.-C.

P. A.

## BELGIQUE

Dans la « Revue Bénédictine » du mois de janvier a paru une courte étude du P. *D. de Bruyne* sur les *Prologues bibliques d'origine marcionite*, qui a été accueillie avec une attention toute particulière. Il s'agit des très courtes introductions qui, dans beaucoup d'anciens manuscrits latins, figurent en tête des diverses Épîtres pauliniennes et dans lesquelles l'apôtre (c'est-à-dire Paul) est chaque fois opposé aux « faux apôtres », même quand l'Épître qui suit ne contient pas de polémique dirigée par l'apôtre Paul contre les propagateurs d'un christianisme judaïsant. Cette désignation, inadmissible chez un écrivain catholique, jointe à d'autres considérations sur l'ordre des Épîtres et sur l'attribution aux Laodicéens de notre Épître aux Éphésiens, suggère au P. de Bruyne l'hypothèse que les prologues en question doivent être l'œuvre d'un marcionite. Il est probable, dans ce cas, qu'ils doivent remonter à une très haute antiquité.

— Dans sa livraison de mai-juin la « Revue de l'Université de Bruxelles » a

publié un article captivant de notre collaborateur M. le comte Goblet d'Alviella, intitulé : *De la responsabilité des influences religieuses dans la chute de la civilisation antique*. Il prend son point de départ dans l'opposition du jugement défavorable à l'action des religions orientales émis par M. Frazer dans « Adonis, Attis, Osiris », et du jugement de M. Fr. Cumont, dans ses conférences sur « Les religions orientales dans l'Empire romain », qui fait ressortir la supériorité des religions orientales sur la tradition religieuse latine pour expliquer leur succès dans l'Empire romain. M. Goblet d'Alviella conclut que la transformation religieuse opérée dans la société antique sous l'action des religions orientales n'est pas responsable de la décadence qui amena la longue éclipse de la civilisation occidentale, et nous pouvons même nous demander, dit-il, jusqu'à quel point ce n'est pas au déclin de cette civilisation, provoqué par d'autres causes, qu'il faut attribuer l'arrêt et même le recul de l'évolution religieuse.

## DANEMARK

La quinzième session du *Congrès international des Orientalistes* aura lieu à Copenhague, dans la seconde quinzaine d'août 1908 pendant une semaine. La date exacte sera fixée ultérieurement. La cotisation est fixée à 18 couronnes (= 25 fr.); les femmes ou parentes des congressistes auront droit à une carte pour la moitié de la cotisation. Les correspondances et les demandes de renseignements devront être adressées au Secrétaire général, M. Chr. Sarauw, Frederiksberg Allée, 48, et les cotisations à M. J. Glückstadt, Holmens Kanal, 12, trésorier. Le président du Comité d'organisation est M. V. Thomsen, professeur à l'Université.

Il y aura sept sections : 1° Linguistique, langues indo-européennes ; 2° Langues et archéologie des pays Aryens (*a*. Inde ; *b*. Iran) ; 3° Langues et archéologie de l'Extrême-Orient (*a*. Chine et Japon ; *b*. Indo-Chine et Malaisie) ; 4° Langues et archéologie sémitiques (*a*. Araméen, hébreu, phénicien, éthiopien ; *b*. Assyrie ; *c*. Langues et archéologie musulmanes) ; 5° Égypte et langues africaines ; 6° Grèce et Orient ; 7° Ethnographie, folklore de l'Orient.

## ANGLETERRE

Les *Aramaic papyri discovered at Assuan*, publiés par A. H. Sayce et A. E. Cowley, nous font connaître les plus anciens documents araméens trouvés à Assouan, dans la Haute-Égypte, en 1904 (1 vol. in-fol. de 79 p. et 27 planches ; Londres, A. Moring ; 21 sh.). Ce sont des contrats rédigés en araméen relatifs à des affaires de famille ou de commerce, traitées par des Juifs établis à Syène ou à Éléphantine et qui sont datés à la fois suivant le calendrier juif et suivant

le calendrier égyptien. Ils sont au nombre de dix, auxquels les éditeurs ont joint un texte analogue, moins bien conservé, déjà publié en 1903 par M. Cowley dans les « Proceedings of the Society of biblical archaeology » (xxv, p. 202-208). Ce qui fait la grande valeur de ces textes c'est leur antiquité et leur chronologie precise. Ils datent des rois Xerxès, Artaxerxès et Darius, entre 471 et 411, du temps de la domination perse en Égypte. Il est très intéressant de constater qu'il y a à cette époque des Juifs établis comme colons militaires, semble-t-il, aux extrêmes limites de la Haute-Égypte. Leurs noms sont des composés de Jahu, nom de leur dieu; ils habitent près d'un autel de Jahu; ils y forment, ce semble, une communauté et cependant Mibtachja, la Juive, n'éprouve aucun scrupule à jurer par la déesse égyptienne Sati. On a vu plus haut, dans le compte rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (séance du 17 avril) les découvertes de M. Clermont-Ganneau qui ont permis de déterminer le quartier habité à Éléphantine par cette colonie juive.

## ALLEMAGNE

**Revue de publications non mentionnées dans les Comptes rendus et les Notices** : 1° *B. Baentsch. Altorientalischer und israelitischer Monotheismus* (Tubingue, Mohr; in-8° de xii et 120 p.; prix : 2 m. 40). L'auteur appartient à l'école de Winckler. Il admet le monothéisme astral babylonien et y voit le terrain sur lequel Moïse a planté le monothéisme moral du Judaïsme. C'est, de l'aveu même de l'auteur, un essai de révision de la thèse évolutionniste appliquée par l'école critique à la religion d'Israël. On en garde l'impression que celui qui veut trop prouver ne prouve rien.

2° *H. Appel. Die Komposition des äthiopischen Henochbuches* (Gütersloh, Bertelsmann; in-8° de 101 p.; prix : 1 m. 80). Cette étude fait partie de la collection des « Beiträge zur Förderung christlicher Theologie », éditée par MM. Schlatter et Lütgert. L'auteur reprend à nouveaux frais la question des sources du Livre d'Hénoch, déjà brillamment traitée par l'Anglais Charles et par l'Allemand Beer, dans les *Apokryphen und Pseudepigraphen* de Kautzsch. Il aboutit à distinguer un très grand nombre de sources différentes, car dès qu'il aperçoit quelque part des expressions ou des images qui lui paraissent inconciliables, il en conclut à l'existence de documents originairement distincts, oubliant peut-être un peu trop que la logique et l'esprit de suite ne sont pas les qualités maîtresses des apocalypticiens. Cette étude mérite cependant d'être lue. L'auteur ne pense pas qu'il y ait des éléments chrétiens dans cette Apocalypse. Le plus ancien morceau (ch. 1 à 36), lui-même composé de deux éléments distincts, est postérieur au livre de Daniel; les plus récents dateraient des années après la mort d'Hérode. Que l'on est heureux de savoir si bien ces choses-là!

2° *Paul Kölbing. Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus* (Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht; in-8° de viii et 114 p.; prix : 2 m. 80). Cet

ouvrage, bien écrit, d'une lecture attrayante, est cependant un exemple de plus de l'anarchie qui règne parmi les historiens de l'origine du Christianisme, depuis que Wrede et Wellhausen ont démoli la conception tout eschatologique et messianique de la personne et de l'œuvre de Jésus que leurs prédécesseurs avaient tenté de faire prévaloir. Aujourd'hui on tombe d'un extrême dans l'autre. Ou plutôt, par de nouveaux moyens, on cherche à revenir à la conception de l'ancien christianisme libéral, représentée jadis chez nous en France par Colani, qui éliminait de la prédication proprement dite de Jésus, pour l'imputer tout entier aux premières communautés de ses disciples, tout le messianisme juif. M. Kölbing nous présente un Jésus qui est un prophète de l'amour pour les malheureux et les pécheurs, un réformateur moral et social, le créateur d'une âme nouvelle et qui se prête ainsi beaucoup mieux à devenir le Christ de saint Paul, incarnation de l'amour divin et de l'esprit nouveau. Mais en reliant Jésus à l'apôtre Paul, M. K. le sépare singulièrement des premiers chrétiens de Jérusalem, c'est-à-dire de ses disciples proprement dits.

— 4° M. *Paul Krüger* a consacré une étude intéressante à l'apologétique du Judaïsme dans la société gréco-romaine, surtout par Philon et Josèphe. Pour lui Philon est toujours grec par l'intelligence, mais il est resté juif par le cœur tandis que Josèphe est resté juif de croyances et s'est borné à recouvrir son judaïsme d'un léger vernis philosophique pour le présenter plus avantageusement à la société cultivée de son temps. La psychologie des deux personnages aurait pu être creusée davantage, mais l'essai est à lire : *Philo und Josephus als Apologeten des Judentums* (Liepzig, Durrsche Buchhandlung; in-8° de IV et 82 p.; 2 m.).

— 5° M. *H. L. Strack* annonce dans la « Theologische Literaturzeitung » du 2 mars qu'une partie de la cinquième section du *Talmud palestinien* a été retrouvée entre Constantinople et Andrinople et que le rabbin Salomon Friedländer, en Hongrie, en a publié les deux traités Chullin et Bekhoroth. On sait que le Talmud de Babylone comprend six sections. Déjà M. W. H. Lowe avait publié en 1883, d'après un manuscrit de Cambridge, la Mishna complète selon la recension palestinienne; mais on ne possédait de la Gemara que les quatre premières sections. Cette lacune serait ainsi en partie comblée.

— 6° M. *H. von Soden* a publié le second fascicule de la première partie de sa grandiose édition du N. T., dont nous avons annoncé la première partie et décrit le plan (cf. *Revue*, t. XLVIII, p. 130) : *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* (Berlin, Duncker, in-8° de IX et p. 705 à 1520; prix des deux parties : 60 m.). Le travail présenté ici est gigantesque. Ce qui le distingue des éditions critiques antérieures du N. T., c'est que M. von Soden a utilisé et classé les légions des manuscrits minuscules, qu'il a dégagé ceux de ces manuscrits qui ont véritablement une valeur comme témoins du texte et qu'il a pu ainsi leur accorder leur part d'autorité pour l'établissement des différentes familles de textes. M. Bousset a publié dans la *Theologische Literaturzeitung* (2 février

1907) un résumé des résultats acquis par M. v. S. Nous nous bornerons ici à signaler qu'il arrive à reconnaître à la base de tous les manuscrits grecs trois recensions grecques du texte des Évangiles; une κοινή d'Égypte, provenant d'Alexandrie et due à Hesychius (*H*), une κοινή de Palestine, provenant de Césarée ou de Jérusalem (*I*), enfin celle d'Antioche, œuvre de Lucien (*K*), qui prévalut à Byzance et qui dès lors se répandit le plus généralement. — L'énorme apparat critique réuni dans cette seconde partie du premier volume ne porte que sur les évangiles et sur les manuscrits grecs. L'auteur aura encore à étudier le rapport du texte grec ainsi déterminé avec les versions syriaques et latines les plus anciennes. C'est là que se posera pour lui la question tant discutée aujourd'hui de la valeur de ces traductions antérieures aux recensions du texte grec, pour la reconstitution du texte le plus ancien du N. T.

— 7° M. X. *Funk* a publié en 1906, chez Schœningh, à Paderborn, la grande édition critique, depuis longtemps promise, des Constitutions apostoliques : *Didaskalia et Constitutiones apostolorum* (2 vol.; prix : 34 m.). Le second volume contient sous le titre de « Testimonia et scripturae propinquae » tous les passages de l'ancienne littérature chrétienne relatifs à la Didache, la Didaskalia, les Constitutions elles-mêmes, les Canones ecclesiastici, et en outre les fragments Anastasiens, l'Épitome du livre VIII des Constitutions, les Constitutions égyptiennes, des morceaux de la Didaskalia arabe en traduction latine et quelques autres textes. Les critiques ont ainsi sous la main tous les éléments du problème si compliqué de la formation de cette littérature. Le grec est partout accompagné de traduction latine. — L'Introduction reproduit les thèses déjà développées ailleurs par M. Funk. Les Constitutions apostoliques lui paraissent dater de 400 environ, la Didaskalia de la seconde moitié du III<sup></sup>e siècle et la Didaché de la fin du Ier siècle. M. Funk se refuse à reconnaître avec M. Harnack dans les Canons arabes d'Hippolyte un substratum provenant effectivement de S. Hippolyte.

— 8° *Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung* (Texte u. Unters. z. Geschichte der altchristlichen Literatur, IIIe série, I, 1; Leipzig, Hinrichs; in-8 de VIII, 69 et 68 p., 1907; prix : 6 m.). Ce n'est ici rien moins que la première édition d'une œuvre de saint Irénée, mentionnée par Eusèbe, mais jusqu'à présent perdue : Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. Elle a été retrouvée en version arménienne par Karapet Ter-Mekerttschian, archimandrite d'Etchmiadzin. Il en publia le texte arménien accompagné d'une traduction allemande, avec le concours de Erwand Ter-Minassiantz, et M. Ad. Harnack y a joint un épilogue et des notes. Le manuscrit est de la fin du XIIIe siècle et contient aussi les livres IV et V de l'*Adversus haereses*. Les éditeurs pensent que la traduction en arménien doit remonter à la fin du VIe ou au début du VIIe siècle, soit qu'elle ait été faite directement sur le grec, soit qu'il y ait eu un intermédiaire syriaque. — Le grand intérêt de cet écrit (97 chapitres), c'est que nous y trouvons un exposé complet et suivi de la foi chrétienne telle que la professait saint Irénée. C'est en quelque sorte, comme

l'observe M. Harnack, un catéchisme. Nous n'avions pas d'exposé didactique aussi ancien de la foi de la première église catholique. On y trouve, sans doute, les mêmes idées que dans le grand ouvrage d'Irénée contre les hérésies, mais sans une forme didactique et ordonnée. Il y a ici une des plus importantes découvertes contemporaines dans le domaine de l'antique littérature chrétienne.

**Annonces de publications récentes** : 1. M. *Nestle*, dont l'édition à bon marché du texte grec du Nouveau Testament est devenue si populaire, a publié récemment, toujours à la Wurtembergische Bibelanstalt (Stuttgart), dans les mêmes conditions, une édition de la Vulgate suivant le texte officiel de l'Église catholique, avec notes, *Novum Testamentum latine* (xx, 657 p. et 5 cartes; prix : 2 marks; en reliure souple : 3.50), — et une édition à la fois grecque et latine du N. T. : *Novum Testamentum graece et latine* (in-12° de xxx et 665 pages, dont 657 doubles; prix : 3 m., en reliure souple : 4 m. 50).

— 2° *O. Seeck*, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet* (in-8° de v et 496 p.; prix : 15 m.). C'est au prix d'un immense labeur que M. Seeck est parvenu à établir l'ordre chronologique de l'immense correspondance de Libanius. Il donne aussi de précieuses références sur les personnes et les événements mentionnés dans ces lettres et qui lui servent justement à les classer. Ce volume forme les fasc. 1 et 2 du XV° tome de la Nouvelle Série des Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur.

— 3° L'éditeur Hinrichs annonce les deux publications suivantes qui sont de nature à rendre service aux historiens des religions : *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, Ein Ueberblick, par *Otto Weber*, in-8° de xvi et 312 p., prix : 4 m. 50 (relié : 5 m.); *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch*, par *Erich Bischoff*, 1 vol. in-8° de viii et 172 p.; prix : 4 m. 50 (relié : 5 m. 40).

4° Dans la « Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern » publiée à Leipzig par l'éditeur Teubner, le professeur *J. Geffcken*, de Hambourg, commence la publication d'une série d'éditions critiques d'écrits apologétiques du christianisme antique par celle intitulée : *Zwei griechische Apologeten* (in-8 de xliii et 333 p.; prix : 10 m.; relié : 11 m.). Il s'agit des apologies d'Aristide et d'Athénagore.

J. R.

*
* *

Le *Handbuch der Christlichen Archäologie*, de A. C. R. Kaufmann (in-8°, xviii-632 pages av. 239 illustrations) forme le cinquième volume de la *Wissenschaftliche Bibliothek* que publie la librairie F. Schöningh, à Paderborn. Ce manuel est bien le résumé consciencieux, l'exposé systématique, le guide avisé qui manquaient depuis si longtemps au théologien, à l'historien, à l'artiste curieux d'archéologie chrétienne. Sans méconnaître la place absolument

à part qui appartient aux monuments romains, l'auteur, par ses travaux en Égypte, était mieux à même que personne de tenir compte des monuments de l'Orient. Il rappelle à plusieurs reprises que les trésors ensevelis sous les ruines qui jalonnent le Nil et la contrée située au delà du Jourdain, ont été trop négligés et restent trop peu connus. Qui nous donnera une étude complète des églises de Bosra, Salchad Kanawat, Souéida, etc., de toute la région du Hauran ? Les travaux de la mission allemande de Baalbek contribueront à cet heureux résultat, il est permis de l'espérer. La *Vita S. Melaniæ* jointe à la *Peregrinatio Etheriae* (*Silviae*) ne manquera pas de fixer particulièrement l'attention des archéologues sur la Palestine.

Le concept, le rôle, l'histoire, les sources de l'archéologie chrétienne sont étudiés dans un livre préliminaire que termine un tableau synoptique de la topographie des monuments anciens distribués selon les pays et par ordre alphabétique. L'architecture, les tombeaux, les catacombes, les cimetières à ciel ouvert, les boutiques et les édifices profanes font l'objet d'un second livre. C'est à l'épigraphie, épitaphes, inscriptions, graffites, qu'est consacré le livre suivant. Une table chronologique, qui va de l'an 67 à 604, établit le synchronisme des papes, des empereurs et des consuls. Le quatrième livre est le plus étendu : il traite des peintures et des symboles. Après avoir décrit les symboles relevés sur les tombeaux, l'auteur fixe leur date et passe à l'étude des scènes de l'Ancien et du Nouveau-Testament. Une table générale permet de se rendre compte immédiatement de l'antiquité et de la fréquence de ces scènes bibliques. Les arts plastiques, reliefs, statues, gravures sur bois, sur ivoire, sur métal sont l'objet du livre cinq et le dernier livre nous initie aux tissus, aux vêtements, aux objets liturgiques, à la numismatique (*Rev. de Fribourg*, mai 1907, 394-396).

* *

Nous empruntons à la *Revue Biblique Internationale* (n° 7, 1907) ce compte rendu de l'*Archæologiæ biblicæ Summarium* prælectionibus academicis accommodatum, publié par M. F. X. Kortleitner à Innsbruck (Wagner, 1906, un vol. 8° de xx-411 pp.). « *L'Archéologie biblique* de M. Kortleitner est conçue sur un excellent plan et pourra rendre des services dans l'enseignement. Première partie : Antiquités sacrées — lieux sacrés, ministres, temps sacrés, culte — avec trois appendices : les synagogues, les sectes religieuses, le culte superstitieux et idolâtrique. Deuxième partie : Antiquités sociales — domestiques et politiques. Dans ce cadre se rangent toutes les matières qui paraissent dans la Bible. La bibliographie est assez riche. Quelques illustrations. D'une façon générale, l'érudition de l'auteur est très complète en ce qui regarde les livres, beaucoup moins en ce qui regarde les monuments anciens, les usages de l'Orient, etc. L'esprit du livre est strictement conservateur. Le temple a été bâti « ad figuram tentorii mosaici et potissimum ex ingentibus thesauris hunc in finem jam a Davide collectis »... Salomon « haud pauca ex architectura Aegyptorum et

Phœnicum adoptavit » (p. 36), mais on ne marque pas en quoi consistait l'emprunt. « Circumcisio... fuit quasi oblatio proprii sanguinis ad expiandam culpam originalem » (p. 160) ; on n'explique pas comment cette vue théologique a pu être comprise des Hébreux. « Ante captivitatem babylonicam nulla in religione mosaica sectarum dissectatio populum uno caritatis vinculo junctum dividebat » (p. 172). De quoi se plaint donc Jérémie ? Les sectes sont nées après Malachie, Pharisiens, Sadducéens, Esséniens, « quae cum tribus praecipuis philosophorum sectis conferri possunt, Pharisaei cum Stoicis, Sadducaei cum Epicureis, Esseni cum Pythagoreis » (p. 173). Cela n'est guère vrai que des Esséniens que l'auteur exclut de son tableau parce qu'ils ne sont pas mentionnés dans l'Ecriture. En somme l'ouvrage de M. Kortleitner est un Keil catholique très soigné qui sera très apprécié pour les renseignements livresques, il contient beaucoup de textes qu'on sera heureux de trouver distribués selon les différents matières ; d'ailleurs absence totale de sens historique. »

∴

Les études helléniques viennent de perdre un de leurs plus illustres représentants, le professeur *Fr. Blass*. Né à Osnabrück en 1843, il étudia d'abord à Goettingue, puis sous Welcker, O. Jahn et Ritschl à Bonn, où il soutint à vingt ans une thèse sur les œuvres rhétoriques de Denys d'Halicarnasse. Il enseigna ensuite à Kiel (1881) et à Halle (1892) ; il est mort dans cette ville au mois de mars 1907. Aucune des branches de la philologie grecque ne lui demeura étrangère. Tour à tour grammairien et critique, paléographe et métricien, Blass abordait les textes, publiés ou inédits, avec toutes les ressources de la science la mieux armée. Il est surtout l'éditeur de Bacchylide, d'Hypéride, de la Πολιτεία τῶν Ἀθηναίων, mais il appartient aussi à l'histoire de l'exégèse par ses éditions critiques de plusieurs livres du Nouveau Testament. Comme jadis Lachmann, il voulut faire servir à la critique des textes sacrés les méthodes qui lui avaient si bien réussi pour les auteurs classiques. On accueillit ses éditions avec une curiosité toujours vive et parfois méfiante. Ses théories sur l'origine du « Texte occidental » des Actes des apôtres et de l'Évangile selon saint Luc, furent vivement discutées et ne semblent pas avoir été acceptées généralement.

Enfin sa grammaire de la langue du Nouveau Testament (1896) montra que la κοινή lui était familière autant que la langue de la belle époque (V. Notice dans *Revue Archéologique*, mars-avril 1907).

## FINLANDE

Nous avons plaisir à signaler, d'après le Bulletin bibliographique de l'*Anthropologie* (t. XVIII) deux utiles contributions à nos études qui prouvent ce que

l'histoire des religions est en droit d'attendre de la belle activité déployée par les instituts scientifiques de Finlande. Dans les *Ofversight af Finska Vetenskaps-societetens Förhandlinger* (t. XLVII) qui paraissent à Helsingfors, M. Rein a publié un article sur la *Vénération du prophète Elie chez les Grecs modernes*. Ce culte ne peut être rattaché ni à l'ancien culte du ciel (similitude des noms *Helios*, *Ilios*) comme le pensaient Wachmuth, Bent, Schmidt, etc., ni au culte de Jupiter et du ciel réunis comme le pense Politis. Tout au plus peut-on soupçonner l'importation du culte d'Élie par les Slaves qui le confondaient à l'origine avec le Péroun, dieu de la foudre. De leur côté les *Acta Societatis scientiarum Fennicæ*, dans leur t. XXXII, donnaient une étude de M. K. L. Tallquist intitulée *Livre onomastique néo-babylonien tiré des contrats de la période Samassumukin Xerxès*. Elle contient une statistique des noms propres tirés de ceux des divinités, des plantes, des objets, etc. Comme tous les noms propres des langues sémitiques, les noms assyro-babyloniens ont une signification plutôt théologique (au contraire de ce qui se passe chez les Indo-Ariens, qui préfèrent les noms profanes), mais ils se composent de plusieurs mots, tandis que chez les Hébreux, Phéniciens, Araméens, etc., les noms sont composés d'un ou de deux mots au plus.

---

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME CINQUANTE-CINQUIÈME

---

### ARTICLES DE FOND



### MÉLANGES ET DOCUMENTS



### REVUE DES LIVRES

*Le Gérant* : Ernest Leroux.

---

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE-SIXIÈME

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

## M. JEAN RÉVILLE

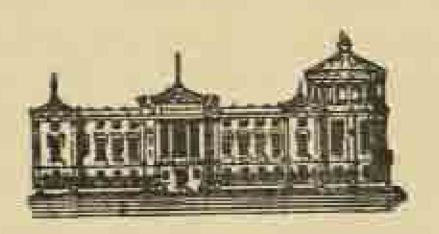
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL ALPHANDÉRY.

*VINGT-HUITIÈME ANNÉE*

TOME CINQUANTE-SIXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI$^e$)

1907

# LES ORIGINES DE L'EUCHARISTIE

## (MESSE — SAINTE-CÈNE)

---

La question dont nous allons nous occuper a été déjà souvent traitée. Depuis la Réformation les controverses entre catholiques et protestants ou entre luthériens et réformés ont suscité de nombreux travaux sur les origines historiques de la messe ou sur la nature propre et la signification de la Sainte-Cène. Et depuis l'avènement de la critique biblique indépendante, un grand nombre de dissertations ont porté sur les récits des Évangiles ou sur les passages des Épîtres de Paul, qui nous rapportent l'institution du repas du Seigneur (τὸ κυριακὸν δεῖπνον)[1].

Je ne m'attarderai pas à justifier la publication d'une étude de plus sur ce même sujet. Si elle paraît aux juges compétents n'ajouter rien d'intéressant aux résultats déjà acquis et ne répandre aucune clarté nouvelle sur la question, par la manière dont notre enquête est menée, ils la jetteront au panier de l'oubli où dorment d'un sommeil paisible tant d'autres dissertations consacrées au même problème. En tout cas, elle pourra, j'en ai l'assurance, rendre service aux lecteurs, moins familiarisés que les théologiens ou les historiens professionnels de l'antiquité chrétienne avec les travaux techniques en ces matières, spécialement aux lecteurs de langue française, pour lesquels la littérature technique elle-

1) Je m'abstiens d'énumérer et de discuter ces travaux antérieurs. On en trouvera une très bonne bibliographie raisonnée, surtout pour les ouvrages allemands, dans le premier fascicule de *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, par *Albert Schweitzer* (Tubingen, Mohr, 1901-1902, en trois fascicules).

même est assez rare[1]. Car, tout en conservant à cet essai un caractère strictement scientifique, je me suis efforcé d'apporter la plus grande clarté dans l'exposition des idées et la discussion des textes, de manière à pouvoir me faire comprendre de tout lecteur instruit.

Il n'y a pas de pièces nouvelles à verser au procès. L'enquête historique ne peut tirer sa valeur que de la manière dont l'historien utilise les textes connus. Deux principes m'ont guidé à cet effet : le premier, c'est de me désintéresser complètement des doctrines et des théories que les églises ont élaborées ultérieurement sur ces textes. Non seulement il n'y a pas lieu de rechercher si les résultats obtenus par l'analyse des documents confirment ou infirment telle ou telle conception ecclésiastique de la Messe ou de la Sainte-Cène; cela va de soi pour l'historien. Mais il faut même, en lisant les textes, faire abstraction de ces doctrines qui, par l'autorité qu'elles ont acquise, risquent perpétuellement de s'interposer entre les documents et leur interprète. Pour expliquer des paroles écrites au Iᵉʳ ou au IIᵉ siècle de notre ère il n'est d'aucune utilité de se demander comment les ont comprises des théologiens du IVᵉ, du XIᵉ ou du XVIᵉ siècle, bien plus soucieux de répondre aux besoins dogmatiques ou religieux de leur temps que de faire de l'exégèse indépendante. Il faut les replacer dans le milieu religieux et social qui les a inspirées, les analyser en elles-mêmes, mais aussi les comparer avec les autres témoignages de même ordre qui proviennent de ce même milieu. Car ils s'éclairent réciproquement et seule la comparaison nous permet de contrôler les analyses de chaque document particulier.

Le second principe dont je me suis inspiré, c'est de suivre

1) Parmi les travaux en langue française je me borne à signaler : *La doctrine de la Sainte-Cène*, Essai dogmatique, par M. *Paul Lobstein*, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg (Lausanne, Bridel, 1889) et *Études d'histoire et de théologie positive*, 2ᵉ série, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, par M. *Pierre Batiffol*, recteur de l'Institut catholique de Toulouse (Paris, Lecoffre, 1905).

la *méthode régressive*. Je ne suis pas parti des textes des Évangiles ou de la 1re *Épître aux Corinthiens*, qui nous rapportent l'institution de la Cène. L'interprétation de ces textes-là, surtout pour ce qui concerne les Évangiles, est, en effet, la partie la plus discutée de notre enquête. Il m'a paru préférable de prendre comme point de départ la description de l'eucharistie que nous donne Justin Martyr, vers le milieu du IIe siècle, puis de remonter le cours des témoignages et de n'aborder l'étude critique des textes évangéliques qu'après avoir dégagé des autres documents, à la fois ce qui les distingue et ce qui leur est commun. Ces documents sont indépendants les uns des autres ; il n'y en a pas deux dont les témoignages soient absolument semblables. Il me paraît — et c'est là ce qui constitue le caractère distinctif de mon étude — que cette méthode permet de mettre en claire lumière les diverses conceptions du repas du Seigneur qui ont eu cours dans la chrétienté primitive et de reconnaître ce qui, à travers leurs divergences, ressort comme le fond commun à toutes. C'est ce fond commun qui doit être originel. Les divergences sont la caractéristique individuelle des témoins, de leur entourage, de leur tendance. On doit procéder ici comme lorsqu'il s'agit de reconnaître l'archétype de diverses familles de manuscrits : en écartant successivement ce qui est particulier à chacune d'elles, on retient comme texte primitif ce qui leur est commun à toutes.

Une fois en possession de ces éléments communs et par conséquent originels, nous serons beaucoup mieux armés pour faire la critique des témoignages proprement évangéliques, sans recourir aux procédés arbitraires de correction des textes, dont on fait un si grand abus dans l'ordre de nos travaux. Après avoir demandé à Justin Martyr, aux anciens gnostiques et montanistes, à l'Épître de Jude et à la IIe de Pierre, au Pasteur d'Hermas, à Pline-le-Jeune, à Ignace d'Antioche, à Clément Romain, à la Didaché, au IVe Évangile, à l'Épître aux Hébreux, à l'apôtre Paul, aux Actes des Apôtres et à l'Évangile de Luc, aux Évangiles de Matthieu

et de Marc[1] ce que chacun d'eux nous apprend sur le repas eucharistique, et avoir reconnu les facteurs communs à ces diverses relations, nous pourrons reprendre avec de solides critères l'examen des renseignements essentiels fournis par les Évangiles, les seuls documents après tout qui prétendent nous donner une relation historique des origines de l'eucharistie, mais dont la rédaction tardive, de seconde ou de troisième main, ne permet pas d'accepter le témoignage sans un rigoureux contrôle. Dès lors il nous restera à faire la contre-épreuve, c'est-à-dire à tenter de reconstruire l'évolution primitive de l'eucharistie dans la chrétienté antique avant la constitution de la première Église catholique.

D'autre part, il ne m'a pas semblé opportun de prendre notre point de départ plus bas que l'époque de Justin Martyr, par exemple chez Irénée ou chez Clément d'Alexandrie[2]. Ce que j'appellerai l'évolution spontanée de l'eucharistie est déjà achevé au milieu du second siècle. Plus tard les écrits du Nouveau Testament, particulièrement le recueil des quatre Évangiles, ont déjà acquis une certaine autorité canonique. On se réfère aux textes évangéliques pour justifier les pratiques et les interprétations de l'acte eucharistique. La théologie s'en empare; l'évolution dogmatique prend son essor. C'est l'histoire de la doctrine eucharistique et de la liturgie qui commence, une histoire de formation secon-

1) Je ne me suis pas astreint à l'ordre strictement chronologique des textes. Pour la clarté de l'exposition il a paru préférable de s'en écarter à mainte reprise, p. ex. en traitant le témoignage de Paul avant celui des évangiles synoptiques ou le témoignage du IV[e] Évangile après celui de Clément Romain et de la Didaché, alors que la régression chronologique aurait comporté un ordre différent.

2) M. K. G. *Goetz*, dans un des meilleurs ouvrages sur la question qui nous occupe, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig, Hinrichs, 1904; une seconde édition vient de paraître), le seul, à ma connaissance, qui ait adopté la méthode régressive, a perdu le bénéfice de cette méthode en prenant son point de départ dans le moyen âge et en mêlant à l'enquête sur les origines une histoire de la question eucharistique à l'époque de la Réformation. Il en est résulté une certaine confusion entre l'histoire du dogme et l'histoire de l'acte cultuel primitif.

daire. Déjà Justin Martyr en appelle aux « Mémoires des apôtres », mais seulement à titre de confirmation d'une partie de son récit; la description détaillée qu'il donne de l'eucharistie est encore indépendante du témoignage évangélique. Bientôt il en sera autrement. La phase des origines est close.

---

# I

# Analyse des documents.

## 1

## JUSTIN MARTYR

Justin Martyr, dans des écrits d'une authenticité incontestée, composés à Rome vers le milieu du IIe siècle, fournit des témoignages de premier ordre sur l'eucharistie dans les églises catholiques de son temps. Il la décrit à deux reprises dans la *Ire Apologie*, d'abord comme acte complémentaire du baptême, ensuite comme acte principal du culte dominical. Voici ces passages tout au long :

Ch. 65. Après ce baptême nous conduisons le converti qui a prononcé son adhésion vers ceux qui sont appelés frères, à l'endroit où ils sont réunis afin de prier en commun avec ardeur, pour eux-mêmes, pour celui qui vient d'être éclairé et pour tous les autres dans l'univers..... Quand les prières sont terminées, nous nous témoignons notre affection par un baiser. Ensuite on apporte au président des frères du pain et une coupe d'eau et de vin coupé (προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος[1]). Et celui-ci, après les avoir pris, loue et glorifie le Père de toutes choses par le nom du Fils et de l'Es-

1) Les mots καὶ κράματος manquent dans le ms. Ottobonianus.

prit saint et lui rend grâces abondamment (εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται) de nous avoir jugés dignes de ces [bienfaits]. Et quand il a terminé les prières et l'action de grâces, toute l'assistance témoigne son assentiment en disant : Amen. Amen en hébreu signifie : « ainsi soit-il ! » Après que le président a rendu grâces et que tout le peuple s'y est associé par acclamation, ceux que nous appelons diacres donnent à chacun des assistants une part de pain eucharistié et du vin et de l'eau et en emportent pour les absents.

**Ch. 66.** Et cette nourriture chez nous s'appelle eucharistie. Il n'est permis à personne d'y avoir part, à moins qu'il ne croie vraies les choses que nous enseignons et qu'il n'ait reçu le bain pour la rémission des péchés en vue de la nouvelle naissance et qu'il ne vive comme le Christ l'a enseigné. Car nous ne prenons pas ces [aliments] comme du pain vulgaire ou de la boisson vulgaire. Mais de même que Jésus-Christ, notre sauveur, après avoir été fait chair par l'effet d'une parole de Dieu (διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθείς), eut une chair et du sang pour notre salut, ainsi on nous a enseigné que les aliments eucharistiés par une prière dont les termes viennent de lui et qui se transforment en nourriture pour notre sang et notre chair, sont chair et sang de ce Jésus qui a été fait chair (οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι). Les apôtres, en effet, dans les mémoires composés par eux qui sont appelés Évangiles, ont raconté avoir reçu les instructions suivantes : Jésus, après avoir pris du pain et avoir rendu grâces, dit : « faites ceci en souvenir de moi, ceci est mon corps » ; et après avoir pris de même la coupe et avoir rendu grâces il dit : « ceci est mon sang », et il leur en donna à eux seuls. C'est là ce que les méchants démons ont enseigné à faire aussi, par imitation, dans les Mystères de Mithra ; car vous savez ou vous pouvez apprendre que du pain et une coupe d'eau figurent dans les cérémonies de l'initiation avec accompagnement de certaines paroles.

**Ch. 67.** Depuis lors, dans la suite, nous nous remémorons toujours ces choses réciproquement. Et ceux qui ont du bien viennent en aide à tous ceux qui sont dans le besoin et nous nous tenons toujours les uns les autres. Et pour toute notre nourriture nous bénissons l'auteur de toutes choses par son fils Jésus-Christ et par l'Esprit saint.

Et au jour dit du Soleil il y a une réunion en un même endroit de tous ceux qui demeurent à la ville ou aux champs ; on lit les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, tant qu'il y a lieu. Ensuite, le lecteur ayant cessé, le président prononce une exhortation et un appel à l'imitation de ces belles [leçons]. Après quoi nous nous levons tous ensemble et nous prions. Et, comme nous l'avons déjà dit, lorsque nous

avons cessé de prier, on apporte du pain et du vin et de l'eau, et le président fait monter [vers Dieu] de la même manière des prières et des actions de grâces, selon son pouvoir, et le peuple s'y associe en disant Amen, et l'on distribue les choses eucharistiées et chacun en a une part et il en est envoyé aux absents par les diacres. Ceux qui sont dans l'abondance et qui le veulent bien donnent chacun ce qu'il veut, selon sa propre détermination, et ce qui a été recueilli est déposé auprès du président et c'est lui-même qui vient en aide aux orphelins et aux veuves et à ceux qui sont privés de ressources par suite de maladie ou de toute autre cause et à ceux qui sont dans les chaînes et aux gens du dehors qui sont de passage, bref il veille sur tous ceux qui sont dans le besoin.

La double description vise un seul et même acte cultuel, célébré tantôt après le baptême des néophytes, tantôt dans les assemblées du dimanche. Cela n'est pas contestable. On peut s'étonner de cette répétition, mais il n'y a aucune raison d'en chercher la justification dans la nature des cérémonies décrites. Dans les deux cas les éléments du rite sont les mêmes. La seconde fois, au ch. 67, Justin rappelle lui-même qu'il en a déjà parlé. S'il y revient, c'est parce qu'il veut décrire complètement aussi bien le culte du dimanche que les pratiques de l'admission de nouveaux membres dans la communauté chrétienne, afin d'en montrer aux empereurs l'innocuité et de dissiper ainsi les odieuses accusations qui pèsent sur les réunions des chrétiens. On sait d'ailleurs que les répétitions ne lui coûtent guère.

Avant de dégager de ces chapitres les renseignements qu'ils renferment, il convient de citer encore les passages du *Dialogue avec Tryphon* qui contiennent de précieuses indications sur la conception de l'eucharistie chez Justin.

A propos du sacrifice de purification que la Loi de Moïse impose au lépreux guéri[1], il s'exprime ainsi :

**Dial. 41**. Et l'offrande de farine qu'il est prescrit d'offrir pour ceux qui sont purifiés de la lèpre, est une préfiguration du pain de l'action

1) *Lévit.*, **14**, 10 et suiv. Ce sacrifice comportait deux agneaux sans défaut, une brebis d'un an sans défaut, trois dixièmes d'un épha de fleur de farine pétrie à l'huile et un log d'huile.

de grâces (eucharistie) que notre Seigneur Jésus-Christ nous a prescrit de célébrer[1] pour commémorer la souffrance endurée par lui en faveur de ceux qui purifient leurs âmes de toute malignité humaine, afin que nous rendions grâces à Dieu, à la fois d'avoir créé le monde, avec tout ce qu'il contient, à cause de l'homme, et de nous avoir délivrés de la perversité dans laquelle nous étions nés et d'avoir détruit entièrement les principes et les puissances[2] par celui qui a souffert selon sa volonté.

Ailleurs, à propos d'une prophétie d'*Esaïe* (33. 13-19, notamment 16) où il est parlé du pain et de l'eau qui seront fournis au juste dans sa retraite fortifiée :

**Dial. 70.** Dans cette prophétie il parle manifestement du pain que notre Christ nous a prescrit de célébrer en souvenir de son incarnation pour ceux qui croient en lui et pour lesquels il a souffert, et de la coupe qu'il nous a prescrit de célébrer avec actions de grâces en souvenir de son sang.

Enfin, dans un passage où il montre que tous les chrétiens constituent le véritable sacerdoce, Justin s'exprime ainsi :

**Dial. 117.** Par avance Dieu déclare donc agréer tous les sacrifices, offerts en ce nom, que Jésus le Christ nous a prescrits, c'est-à-dire ceux qui dans l'action de grâces (eucharistie) du pain et de la coupe sont offerts par les Chrétiens en tout lieu de la terre[3]..... Moi aussi je dis que les prières et les actions de grâces émanant des hommes dignes sont les seuls sacrifices parfaits et agréables à Dieu. Car ce sont les seuls qu'il est recommandé aux chrétiens de célébrer, notamment dans la cérémonie de commémoration[4] de leur nourriture sèche et humide, où ils commémorent aussi la passion que le Fils de Dieu a soufferte à cause d'eux.

1) Il y a : ἵνα.... I. X. παρέδωκε ποιεῖν. Le sens de ποιεῖν ici comme dans d'autres passages analogues, n'est pas : « sacrifier », ce qui serait contraire aux déclarations formelles de Justin et ce qui ne se justifie guère en soi, mais : « célébrer », « accomplir », comme il est dit *Matth.*, **26**, 18 : ποιῶ τὸ πάσχα et comme nous disons en français : « faire ses Pâques ».

2) Il s'agit des Puissances malfaisantes, c. à d. de tous les êtres surhumains mauvais dont la foi des premiers chrétiens peuplait le monde (démons, etc.), comme contre-partie des êtres surhumains bienfaisants (anges, etc.)

3) J'ai suivi le texte de l'édition Otto. Les variantes ne changent pas la portée du passage.

4) Il y a littéralement : « dans la commémoration de leur nourriture sèche et humide, où ils commémorent ». — A rapprocher de ce passage Ire *Apol.*, **13**.

On sent bien en lisant ces déclarations qu'il n'y a pas encore ici un système arrêté au sujet de l'eucharistie. Si la description du rite, tel qu'il se célébrait à Rome et sans doute aussi dans la généralité des églises vers le milieu du second siècle, est suffisamment claire, la signification de l'eucharistie ne s'est pas encore fixée. Il y a dans les interprétations de Justin des éléments distincts, encore flottants, et c'est là justement ce qui constitue pour nous la valeur de son témoignage. Car, s'il en est ainsi pour un chrétien élevé à l'école de la philosophie et qui cherche à rendre compte de sa foi d'une façon rationnelle, à combien plus forte raison devait-il en être de même pour la masse des chrétiens moins cultivés.

Sous le bénéfice de cette observation nous pouvons dégager de ces textes les conclusions suivantes :

— 1° Le mot *eucharistie*, qui signifie proprement « action de grâces » sert déjà dans le langage chrétien à désigner, par métonymie, les aliments eux-mêmes pour lesquels les fidèles rendent grâces (*Ire Ap.*, 66 in. : ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία).

— 2° D'après ce même passage la *participation à l'eucharistie* est exclusivement réservée à ceux qui ont reçu le baptême et qui vivent selon les préceptes du Christ. Les néophytes y sont reçus immédiatement après l'ablution baptismale (65 in.) : l'admission à l'eucharistie est le complément du baptême. On n'est entièrement membre de la communauté chrétienne qu'après y avoir participé. C'est l'acte central et essentiel du culte, le cœur même de la vie dans l'église.

L'eucharistie est ainsi un rite sacré, inaccessible aux profanes, mais ce n'est pas encore un rite secret dont la connaissance soit interdite à quiconque n'est pas initié, comme dans les Mystères des religions païennes. Il le deviendra plus tard et dès lors les auteurs chrétiens ne se permettront plus de décrire la cérémonie. Justin n'éprouve encore aucun scrupule de ce genre : il raconte tout aux empereurs. Il n'y a

chez lui encore aucune trace d'enseignement ésotérique : on doit le constater, afin de reconnaître dès le début qu'il ne faut pas chercher de ce côté la genèse du rite qui nous occupe.

Il résulte aussi de ce même passage que, théoriquement tout au moins, on pouvait être exclu de l'eucharistie : pour y participer il faut, en effet, vivre selon les préceptes du Christ et non seulement « promettre » de vivre ainsi. Mais Justin, pas plus que les autres écrivains chrétiens primitifs, ne nous donne de renseignements sur les conditions de la discipline à cet égard. Il est probable que, sous le couvert de l'intransigeance des principes, elle s'accommodait en pratique aux dispositions de la communauté dans chaque cas individuel.

— 3° *Justin rapporte à Jésus l'institution de l'acte eucharistique* (*I*re *Ap.*, **66**), mais son témoignage ici est dépendant de celui des Evangiles ou Mémoires des apôtres. Il importe de noter que les termes de la citation invoquée par Justin ne se retrouvent textuellement dans aucun de nos évangiles actuels. Ni Matthieu, ni Marc n'ont les mots, essentiels en l'espèce : « faites ceci en souvenir de moi ». Luc (**22**, **19**), les a, mais dans un tout autre contexte[1] ; d'ailleurs la comparai-

1) Texte de Justin : τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. — Texte de Luc : καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. — Nous discuterons plus loin la teneur du texte de Luc, mais il est clair que ce n'est pas celui que cite Justin. — Les derniers mots de Justin : « et il leur en donna à eux seuls » font-ils encore partie de la citation ou sont-ils une réflexion ajoutée par l'auteur pour montrer que dès l'origine la participation à l'eucharistie est réservée aux seuls membres de la communauté ? La première hypothèse paraît plus probable. Étant données les mœurs religieuses particularistes du monde antique, il n'était pas nécessaire de justifier la limitation de l'admission au repas sacré. Cela paraissait tout naturel. L'Evangile cité par Justin insistait vraisemblablement sur le fait que c'étaient les apôtres seuls qui avaient pris part à la Cène et non tous les disciples.

son des nombreuses citations évangéliques de Justin avec les textes correspondants de nos Évangiles ne permet pas de supposer que l'Évangile dont il se servait fût notre Évangile de Luc. Il lisait donc probablement l'histoire évangélique dans une rédaction analogue, mais non identique à celles de nos synoptiques. Si cette opinion est fondée, il en résulterait que l'institution du repas eucharistique par Jésus qui, dans l'état actuel de nos documents, n'est mentionnée que par Paul et par Luc, l'était aussi dans cet Évangile, perdu pour nous, que cite Justin. Dès l'abord nous apprenons ainsi combien sont variables et incertaines les expressions de la littérature évangélique relatives au fait capital de l'institution.

— 4° *Les aliments eucharistiques sont du pain et du vin coupé d'eau*, et non du pain et de l'eau, comme on l'a soutenu. La communion avec de l'eau seule, sans vin, était pratiquée dans certains groupes de tendance ascétique, mais elle était l'exception, « contraire à la règle de l'Église », comme le dit expressément Clément d'Alexandrie[1] et rien n'autorise à supposer qu'elle fût pratiquée à Rome à l'époque de Justin. L'expression du ch. 65 de la *I^re Apologie* : « une coupe d'eau et de vin coupé (ὕδατος καὶ κράματος) est bizarre assurément et peut-être est-ce une altération du texte originel. Peut-être aussi l'insistance de Justin à faire valoir la proportion de l'eau dans le contenu de la coupe tient-elle à la même cause, à laquelle nous avons déjà rattaché la double description du rite eucharistique, au désir manifeste de mettre en pleine lumière, combien les païens avaient tort d'imputer aux chrétiens des orgies dans leurs réunions cultuelles. En tout cas Justin à la fin du ch. 65 et au ch. 67 parle expressément de vin et d'eau ; il n'y a aucune raison de statuer ici des interpolations[2]. La vérité, c'est que, en dehors de ces passages

1) *Stromates*, I, 19, 96, à propos des Enkratites. Cfr. aussi Epiphane, *Panarion*, XXX, 16 (gnostiques judéo-chrétiens) ; XLII, 3 (Marcion) ; XLVI, 2 (Tatien) ; XLVII, 1 (Enkratites).

2) Thèse soutenue par M. Harnack (*Brod und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, dans Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristlichen

d'inspiration apologétique. Justin n'accorde aucune importance à la nature du liquide contenu dans la coupe, pas plus d'ailleurs que les autres témoins que nous entendrons plus loin. Les chrétiens, en eucharistiant le pain et le vin, rendent grâces pour leur « nourriture sèche et humide » (*Dial.*, **117**) sous la forme des deux éléments fondamentaux du repas, le pain, comme aliment, le vin coupé d'eau, qui est la boisson habituelle dans l'antiquité. Les fidèles de tendance ascétique peuvent supprimer complètement le vin, sans que cela change rien à la valeur propre de la communion ; mais ils rompent avec l'usage général, cela suffit à les rendre condamnables. Le mélange d'eau et de vin est si bien un simple usage sans raison proprement rituelle que plus tard, lorsqu'on veut combattre la communion ascétique avec de l'eau, on est obligé d'inventer une justification symbolique du vin coupé pour en montrer la nécessité[1].

— 3° *L'eucharistie est célébrée le dimanche* (*ch.* **67**) *et à d'autres occasions*, notamment après le baptême de néophytes (ch. **65**), mais il n'y a aucune trace de sa célébration quotidienne. Il ne faut pas se laisser induire en erreur à cet

Litteratur, VII, 2). Il suit au ch. **65** la lecture du c. Ottobonianus qui supprime les mots καὶ κράματος, observe qu'en dehors des deux ch. de la Iʳᵉ *Apologie* Justin ne parle nulle part du vin de l'eucharistie, même là où l'on devrait s'y attendre, et signale deux passages où les copistes ont substitué οἴνου à ὄνου, âne (*Dial.*, **69** et Iʳᵉ *Apol.*, **54**). Ils ont donc bien pu rajouter οἴνου à ὕδατος à la fin du ch. **65** et au ch. **67**. Dépouillée de la prestigieuse érudition dont M. Harnack l'a entourée, on voit combien cette argumentation est précaire. Aussi bien il n'y a plus insisté dans la suite. Quant à l'expression καὶ κράματος du ch. **65** je serais disposé à en admettre l'authenticité, parce qu'il me paraît beaucoup plus facile d'expliquer qu'un copiste l'ait supprimée comme faisant double emploi que de supposer qu'il l'ait rajoutée. Si le scribe avait voulu faire disparaître le scandale d'une communion avec de l'eau seule, il aurait ajouté οἴνου et non κράματος, d'après le bon sens et d'après l'analogie des expressions semblables employées à deux reprises par Justin un peu plus loin.

1) Cyprien dit : « Offerri aqua sola non potest quomodo nec vinum solum potest ; nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis, si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo ». Le vin représente le sang du Christ, l'eau le peuple chrétien, le mélange la communion des deux.

égard par la description de la solidarité chétienne au début du ch. 67. Quand Justin dit : καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί, il n'entend pas que les chrétiens vivent dans le communisme et prennent tous leurs repas ensemble. Nulle part dans ses écrits il n'y a la moindre allusion à une organisation sociale de ce genre. Or, ce n'est pas là un détail sans importance : l'usage de manger en commun, comme dans un monastère, détermine tout un ensemble de dispositions communautaires régissant la vie entière. Jamais Justin n'en parle. Il raconte, tout au contraire, dans ce même ch. 67, que la réunion de tous les chrétiens a lieu le dimanche ; c'est ce jour-là et ce jour-là seulement que les fidèles s'assemblent, de la campagne et de la ville, pour célébrer en commun le culte, dont l'eucharistie est l'élément essentiel. Les uns donc habitent la campagne, les autres la ville. Cela seul suffit déjà à nous convaincre qu'ils ne se réunissent pas quotidiennement pour prendre leur repas en commun.

— 6° *D'ailleurs l'eucharistie décrite par Justin est un rite, un acte cultuel, et non un banquet.* Il y avait sans doute encore des « agapes[1] » ou banquets religieux chez les chrétiens au milieu du II[e] siècle, mais Justin n'en fait pas mention. Serait-ce simplement parce qu'il lui paraissait plus prudent de ne pas en parler dans une Apologie adressée aux empereurs, à cause de leur caractère illégal ? Ou bien n'est-il pas beaucoup plus vraisemblable d'admettre que Justin n'en parle pas, parce que les communautés chrétiennes y avaient renoncé en tant que communautés, justement pour ne pas tomber sous le coup de la loi, et que les agapes ou banquets fraternels entre chrétiens ne subsistaient plus qu'à titre privé, entre groupes de fidèles ? Nous aurons l'occasion de revenir

1) A l'intention des lecteurs peu familiarisés avec ces études je rappelle que l'on appelait agapes des repas en commun qui avaient un caractère religieux, où l'on bénissait le pain et le vin et les eucharistiait, c'est-à-dire que l'on rendait grâces pour le pain et le vin. L'eucharistie proprement dite s'est en quelque sorte détachée de l'agape pour devenir un rite du culte. L'un des objets de notre étude sera justement de rechercher le mode de cette transformation.

sur cette question. En tout cas Justin ne nous parle de l'eucharistie qu'en tant que rite ; elle fait partie du culte du dimanche, au même titre que la lecture des écrits des apôtres ou des prophètes, la prédication et la prière : elle en est l'élément essentiel, le couronnement. Le caractère rituel de l'eucharistie après le baptême ressort également du ch. 65 d'une façon indiscutable. Il n'est pas question d'un repas où l'on se rassasie, mais d'une distribution de pain et de vin coupé que les assistants absorbent et que les diacres portent aux absents. Ce n'est plus que le simulacre d'un repas[1]. Mais ce rite est encore près de sa source. *Il n'a pas encore de liturgie obligatoire*. Le président, nous dit Justin, prononce les prières et les actions de grâces ὅση δύναμις αὐτῷ, selon son pouvoir, c'est-à-dire selon son inspiration, aussi bien qu'il le peut (ch. 67 ; cfr. 65 : ἐπὶ πολύ). Il y avait probablement déjà des formules usuelles à l'usage des présidents peu doués au point de vue oratoire ; nous en trouverons plus loin dans un document notablement antérieur à l'Apologie de Justin. Mais on est encore libre d'en user ou de n'en pas user. Le rite n'est pas encore fixé dans une forme liturgique stéréotypée. Il a gardé la saveur particulière de son origine.

— 7° *L'eucharistie, en effet, est tout d'abord la manifestation de l'union et de la solidarité qui règnent entre les chrétiens ; c'est par excellence un acte de communion* ; et cette communion s'affirme par le fait que l'on mange ensemble le pain et le vin mêlé d'eau qui constituent le fond de l'alimentation quotidienne. S'il y a quelque chose qui soit clair dans la description de Justin, c'est cela. Après avoir rappelé l'institution de l'eucharistie par Jésus lui-même et avoir déclaré que dès lors les Chrétiens se remémorent constamment les instructions reçues à cette occasion, il en donne comme preuve qu'ils s'entr'aident sans cesse : ceux qui possèdent viennent

1) Je ne comprends pas comment M. Axel Andersen peut affirmer le contraire dans un mémoire à beaucoup d'égards excellent (*Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, 2e éd., p. 87 et suiv. ; Giessen, Töpelmann, 1906).

au secours des indigents ; σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί, c'est-à-dire non pas, « nous sommes toujours réunis » — ce qui est absurde, — mais : « nous sommes les uns avec les autres », « nous sommes solidaires ». L'expression française qui m'a paru rendre le mieux la lettre du grec est : « nous nous tenons toujours les uns les autres », c'est-à-dire nous ne nous abandonnons pas réciproquement ; il y a cohésion entre nous ; nous ne formons qu'un seul corps.

Et aussitôt après la seconde description de l'eucharistie la même idée revient : ceux qui ont des ressources donnent chacun ce qu'il veut — donc, non pas simplement du pain et du vin pour l'eucharistie, mais tout ce qui peut servir à la communauté, des dons en nature ou en argent. Les dons ainsi recueillis sont confiés au président et celui-ci en distribue à tous ceux qui sont dans le besoin. Il semble bien que le dépôt des offrandes a lieu à l'occasion de l'eucharistie. Si elle n'est plus qu'un simulacre de repas, un rite, elle marque toujours encore le moment où les fidèles mettent en commun leurs ressources pour que chacun ait à manger le nécessaire et que ses besoins élémentaires soient satisfaits. Plus tard, lorsque l'organisation ecclésiastique sera déjà plus administrative, Tertullien parlera d'une cotisation mensuelle (*Apol.*, 39 : stips menstrua). Chez Justin, cinquante ans plus tôt, le souvenir de l'agape commune survit encore dans le rite eucharistique ; en y prenant part on subvient en même temps aux besoins des autres.

— 8° *L'autre idée essentielle que Justin rattache à l'institution de l'eucharistie, c'est celle d'une action de grâces* (ch. 67 in.). Après avoir dépeint la solidarité chrétienne, il ajoute : « pour toute notre nourriture nous bénissons l'auteur de toutes choses par son fils Jésus-Christ et par l'Esprit saint ». Ailleurs nous retrouvons la même idée élargie et spiritualisée : l'Eucharistie n'est pas seulement une action de grâces pour la nourriture que Dieu accorde, mais d'une façon générale pour tous ses bienfaits, pour avoir créé le monde et tout ce qu'il renferme à cause de l'homme, pour avoir délivré les

chrétiens de l'empire du mal (*Dial.*, **41**). Action de grâces, tel est bien le sens propre du mot « eucharistie ». Mais ce n'est pas uniquement pour le pain et le vin que les fidèles se partagent qu'ils rendent grâces en célébrant le rite. A propos de ces aliments particuliers ils bénissent Dieu pour toute la nourriture qu'il leur accorde et pour tous ses bienfaits matériels et spirituels. Aussi ne faut-il pas traduire au ch. **67** ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν etc. : « pour tout ce que nous présentons en oblation nous bénissons Dieu » etc., comme si l'action de grâces portait uniquement sur les oblations ou comme si les chrétiens apportaient à l'assemblée tous leurs aliments pour les faire bénir. Une pareille interprétation est contraire aux textes : le verbe προσφέρεσθαι au moyen signifie : « consommer » et il est tout simplement absurde de se représenter que dans une communauté déjà quelque peu nombreuse, comme celle de Rome, les fidèles pussent apporter au culte tous leurs aliments pour les faire bénir et les remporter ensuite chez eux. C'est pratiquement impossible. En réalité les chrétiens ont l'habitude de rendre grâces à Dieu avant et après chaque repas : ils prononcent le *benedicite* ou, comme l'on dit, ils bénissent la table ; mais dans l'eucharistie de la communauté réunie ils bénissent Dieu et lui rendent grâces d'une façon plus solennelle pour leur nourriture et pour tous ses bienfaits. Ici encore le rite est un dérivé du repas religieux, l'acte religieux s'est développé, tandis que le repas se réduisait à une cérémonie représentative.

Pourquoi le pain et le vin coupé de l'eucharistie ont-ils une valeur particulière ?

9° *Le pain de l'eucharistie est un souvenir de la souffrance du Christ, de son incarnation, la coupe un souvenir de son sang* (*Dialogue*, **70** ; **41** ; **117**). Ces trois passages sont d'une construction difficile qui trahit le caractère encore inorganique de la pensée de Justin : l'idée générale d'action de grâces pour les bienfaits de Dieu y est associée avec celle de commémoration de l'incarnation et de la souffrance du

Christ, sans qu'il soit établi un lien entre elles. Par contre il est dit très clairement partout que l'eucharistie est une « commémoration » et non un « renouvellement » de sa souffrance. L'incarnation et la passion ont eu pour raison d'être le salut des fidèles. Ce sont les bienfaits de Dieu par excellence accordés une fois pour toutes. Il convient donc de les commémorer tout particulièrement dans l'action de grâces solennelle qu'est l'eucharistie. Mais il y a plus : il y a les paroles d'institution rapportées dans les « Mémoires des apôtres ».

— 10° *Le pain et le vin de l'eucharistie ne sont pas une nourriture vulgaire ; ils sont chair et sang du Christ* (ch. 66). Ici surtout on ne peut se soustraire à l'impression que Justin, plein de respect pour l'enseignement transmis par les apôtres, l'a superposé à une conception de l'eucharistie qui avait d'autres origines. Nulle part ailleurs il ne parle de cette assimilation du pain à la chair et du vin au sang du Christ, et dans le seul passage où il la mentionne il éprouve le besoin de la mettre expressément sous l'autorité de la tradition apostolique ; ἐδιδάχθημεν, dit-il, au ch. 66, « il nous a été enseigné » ; c'est évidemment une des choses qu'il ne lui paraît pas possible de rejeter, mais sur lesquelles il préfère ne pas insister. L'explication qu'il en donne est à peine esquissée : de même que par la volonté de Dieu le Christ s'est incarné, c'est-à-dire a pris chair et sang pour le salut des chrétiens, de même par l'effet d'une prière spéciale la nourriture eucharistiée est la chair et le sang de ce Jésus incarné, et comme cette nourriture se transforme en chair et sang des fidèles par la digestion, ceux-ci s'assimilent ainsi une nourriture divine. Justin constate le fait plutôt qu'il ne l'explique. Si nous analysons sa pensée en faisant abstraction, comme il convient, des doctrines de beaucoup postérieures qui ont eu cours dans les églises depuis le moyen âge, il me semble qu'il n'y a qu'une manière de la comprendre : de même que le Christ s'est incarné dans la chair et le sang de la personne humaine Jésus, de même il s'incarne dans le pain et le vin eucharistiés et, par le fait

même, les fidèles s'assimilent sa chair et son sang. Ce serait, somme toute, une conception analogue à celle que nous retrouverons plus loin sous la plume du quatrième évangéliste [1].

Ce que l'on ne comprend pas et ce qui prouve justement l'hétérogénéité des deux ordres d'idées, c'est pourquoi et comment un acte rituel qui est expressément et à plusieurs reprises qualifié par Justin de « commémoration » (ἀνάμνησις) de l'incarnation et de la souffrance du Christ, peut être conçu en même temps comme une sorte de réincarnation perpétuelle, c'est-à-dire comme un renouvellement. Ces deux notions s'excluent réciproquement. La seconde s'est imposée en vertu de son origine apostolique, mais elle n'a pas été intégrée dans la pensée de l'auteur. Il nous est très difficile de nous remettre dans la mentalité d'un esprit habitué comme Justin à vivre dans l'allégorie et la typologie perpétuelles. L'homme qui voyait dans l'offrande de farine du sacrifice de purification offert par le lépreux le type du pain de l'eucharistie (*Dial.*, 41) ou dans le sang de l'agneau pascal immolé par les Israélites en Egypte le type du sang du Christ (Dial. 40 et 111), n'éprouvait aucune difficulté à retrouver la chair et le sang du Christ dans le pain et le vin de l'eucharistie. Il n'avait non plus aucun besoin de s'expliquer ce phénomène par un changement de substance ; c'était tout simplement pour lui un changement de valeur. Pour beaucoup de ses coreligionnaires d'origine païenne, sinon pour Justin lui-même, l'idée d'absorber une chair divine était moins choquante que pour les chrétiens d'origine juive ou pour des esprits positifs modernes. Tout ce qui touche à l'incarnation dans le christianisme antique procède du paganisme bien plus que du Judaïsme. La croyance à la vertu de l'absorption d'une chair divine est très vieille.

1) Il est d'autant plus curieux que Justin ne s'appuie pas sur le témoignage du IVe Evangile, alors que cet Evangile, sur ce point comme sur plusieurs autres, correspondait beaucoup mieux à ses propres doctrines. Pour Justin cet Evangile n'était pas d'origine apostolique.

— 11° *Enfin l'eucharistie est pour Justin un sacrifice spirituel, par opposition aux sacrifices matériels des païens ou des Juifs* (*Dial.*, **117**). Les seuls sacrifices agréables à Dieu sont les prières et les actions de grâces (eucharisties) des hommes de bien. Aussi sont-ce les seuls que le Christ ait recommandé d'offrir dans l'eucharistie du pain et de la coupe[1]. L'eucharistie est ici positivement qualifiée de θυσία, mais on voit en même temps qu'elle l'est uniquement en tant que prière d'action de grâces. Justin ne songe pas au sacrifice rédempteur renouvelé dans l'eucharistie. Il n'en est question nulle part[2]. Dieu n'a besoin ni de sang, ni de libations, ni d'encens, est-il dit *Ire Apologie*, **13** ; il faut le louer par une parole de prière et d'action de grâces, et au lieu de brûler sur l'autel les oblations qu'on lui fait, comme les païens, il convient au contraire d'en user pour soi-même et de les distribuer aux pauvres. Nous voilà ramenés à l'idée mère, à la signification essentielle, pour Justin, de l'eucharistie, à celle qui est au cœur même de l'acte rituel, à l'idée de solidarité des chrétiens entre eux et avec le Christ et d'actions de grâces envers le créateur de tous les biens et le dispensateur du salut.

## 2

## GNOSTIQUES ET MONTANISTES

Il n'y a presque rien à glaner pour notre enquête dans les relations incomplètes et partiales que nous possédons sur les gnostiques chrétiens de la première moitié du IIe siècle. Irénée (*Adv. haer.*, IV, **18**, 4 et suiv.) dit que les églises hérétiques, pas plus que les Juifs, ne peuvent faire de pures oblations à Dieu ; car les Juifs ont les mains pleines de sang et n'ont pas accueilli le Verbe de Dieu, et les hérétiques, c'est-

1) Au début du ch. **117**, non transcrit plus haut.

2) Dans la théologie de Justin le pardon des péchés, la nouvelle naissance sont exclusivement rattachés au baptême (voir au début du ch. **66**).

à-dire les gnostiques, considèrent le monde comme l'œuvre d'un Dieu inférieur : ce serait donc, d'après eux, faire injure au Père ou Dieu supérieur que de lui offrir des produits du monde inférieur et ils ne peuvent admettre que du pain eucharistié soit le corps du Seigneur et que le calice contienne son sang.

Assurément l'idée même d'oblations matérielles devait répugner à l'idéalisme de la plupart des gnostiques, plus encore qu'aux chrétiens de la première église catholique. Leur docétisme devait s'accommoder assez mal de l'assimilation du pain et du vin à la chair et au sang du Christ. Mais ils avaient de si prodigieuses ressources d'allégorie et un si parfait dédain de la tradition positive, au profit d'enseignements ésotériques et mystérieux, que ce langage d'apparence matérialiste n'eût pas suffi à les détourner de célébrer une eucharistie sous une forme ou sous une autre, à supposer même que la tradition eût été unanime à faire du pain et du vin la chair et le sang du Fils de Dieu. En réalité, comme nous le verrons plus loin, il n'en était pas ainsi.

D'autre part, la plupart des gnostiques étaient portés vers le ritualisme, les actes et les formules symboliques ou même magiques. Il est donc probable *a priori* qu'ils ont célébré des eucharisties, de même qu'ils pratiquaient divers baptêmes. Dans la dernière partie de la *Pistis Sophia*[1] nous avons la description d'une Cène analogue à celle de la tradition catholique :

« Et Jésus dit : apportez-moi du feu et des branches d'olivier. Ils les lui apportèrent; il les mit sur l'offrande, il plaça deux vases de vin, l'un à droite, l'autre à gauche de l'offrande ; il plaça l'offrande devant les [vases]; il plaça une coupe d'eau près du vase de vin qui était à droite et il plaça une coupe d'eau près du vase de vin qui était à gauche; puis il plaça des pains au milieu des coupes, selon le nombre des disciples. Il plaça une coupe d'eau derrière les pains. Jésus se tint debout en avant de l'offrande; il plaça ses disciples derrière lui, tous revêtus d'habits de lin, ayant en leurs mains le chiffre du nom du Père du Trésor de la lumière ».....

1) Traduction de E. Amélineau, p. 195 (Paris, Chamuel, 1895).

Suit une invocation au Père, prononcée par Jésus et qui commence par une formule kabbalistique. Cette prière a pour but d'obtenir le pardon des péchés et la purification pour les disciples.

Malheureusement les écrits amalgamés dans la *Pistis Sophia* appartiennent à la basse époque de la littérature gnostique égyptienne. Ce curieux passage ne peut donc servir qu'à illustrer la manière dont des gnostiques, probablement ophites, se représentaient la Cène d'après les analogies d'une eucharistie de leur temps et de leur secte. Il ne fournit aucun témoignage de nature à nous éclairer sur les origines de l'eucharistie; il atteste seulement combien il subsista de variétés dans la célébration du rite jusqu'en plein IIIe siècle.

C'est à des gnostiques beaucoup plus anciens que se rapportent les témoignages déjà cités d'Épiphane sur les Ebionites, sur Marcion, sur Tatien et sur les Enkratites qui proscrivaient l'usage du vin dans l'eucharistie[1]. Eux aussi donc la célébraient.

Grâce à Irénée nous possédons un renseignement, bien insuffisant il est vrai, sur la pratique eucharistique d'un groupe plus ancien également, les Marcosiens. Leur maître, Marcus, dit-il (*Adv. haer.*, I, 13, 2) faisait semblant de célébrer l'eucharistie en prononçant de longues invocations jusqu'à ce qu'il eût fait passer au rouge vif des coupes pleines de vin et d'eau. Il prétendait que la Grâce, émanant des puissances suprêmes, mêlait son propre sang à cette coupe et qu'elle se communiquait ainsi à ceux qui en buvaient. Il faisait aussi célébrer l'eucharistie par des femmes en sa présence, puis il se faisait apporter une coupe plus grande, y mêlait le contenu des calices plus petits des femmes jusqu'à ce que la grande coupe débordât et déclarait que de cette façon la Grâce (Χάρις), supérieure à toute intelligence, remplissait leur for intérieur et faisait abonder en elle la gnose. Ici nous avons affaire à des pratiques d'un caractère magique.

1) *Vide supra*, p. 11.

Il est vrai que les relations d'Irénée sur les hérétiques sont sujettes à caution. Si nous étions renseignés par un témoin plus impartial, nous verrions probablement que les Marcosiens pratiquaient un rite mystique assez analogue aux rites similaires, par lesquels on prétendait dans les Mystères antiques conférer aux initiés des puissances et des connaissances d'ordre divin.

Ailleurs encore il nous est dit que les Ophites plaçaient des pains sur une table devant l'antre d'un serpent, jusqu'à ce que celui-ci vînt s'enrouler autour; c'était dès lors pour eux un sacrifice complet; ils rompaient les pains, en distribuaient aux participants, chantaient un hymne au Père du monde supérieur. Épiphane a même entendu dire qu'ils embrassaient le serpent[1].

Il ressort de ces divers témoignages que *l'eucharistie était pratiquée aussi chez les gnostiques chrétiens et que chez eux elle avait un caractère nettement rituel.* Il n'est pas question ici de banquets ou de repas proprement dits; la disposition des personnages dans la description de *Pistis Sophia* est, à cet égard, très précieuse. Il s'agit de rites mystiques destinés à produire des purifications mystérieuses et des vertus surhumaines par la communication d'une puissance émanant d'êtres supérieurs.

Les Montanistes aussi célébraient des eucharisties. Apollonius, cité par Eusèbe (*H. E.*, V, 18, 2), accuse Montanus d'avoir, sous prétexte de recueillir des oblations (προσφοραί), organisé une véritable captation de dons. Nous trouvons ici la confirmation du renseignement déjà recueilli chez Justin[2], que *les oblations ne comprenaient pas seulement des offrandes de pain et de vin, mais aussi de tous autres objets* ou de tous apports qui pouvaient être utiles à la communauté et qu'elles étaient volontaires.

D'après Épiphane (*Haer.*, XLIX, 2) une partie tout au

1) *Panarion*, XXXVII, 5; cfr. Pseudo-Tertullien, *Adv. omnes haer.*, 2.

2) Cela semble aussi ressortir de la description donnée par la *Pistis Sophia*, que nous avons transcrite plus haut.

moins des Montanistes sont appelés *Artotyrites*, parce qu'ils célèbrent leurs mystères avec du pain et du fromage. Or, nous avons une vieille et curieuse confirmation de cette particularité dans une des visions de sainte Perpétue (début du IIIe siècle) : en arrivant au paradis elle reçoit les mains jointes d'un grand berger blanc, qui est le Christ, un morceau du fromage qu'il a fait avec le lait de ses brebis; elle le mange et tous les assistants s'associent à cette communion en disant : Amen, comme dans la description de Justin. Il ne s'agit pas davantage ici d'un banquet, mais d'une pratique sacrée, sous une forme différente de celle en usage dans l'Église catholique. *L'essentiel, on le voit, ce n'est pas la nature des aliments absorbés, mais le fait même d'absorber une nourriture sacrée*, soit en communion les uns avec les autres, soit en communion avec le Christ.

## 3

## L'ÉPITRE DE JUDE ET LA IIe ÉPITRE DE PIERRE

Ces deux épitres, tardives [1], dépendantes l'une de l'autre, à moins qu'elles ne dérivent toutes deux d'une source commune, renferment un double témoignage qui relève de notre enquête.

L'auteur inconnu de l'*Épître de Jude* dénonce les impies, qui, sans tenir aucun compte des jugements de Dieu dans le passé, s'abandonnent à leurs rêveries, souillent leur chair, méprisent l'autorité du Seigneur :

V. 12. « Ce sont eux qui *dans vos agapes* (ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν) [2] sont

1) La IIe *Épître de Pierre* doit avoir été écrite vers le milieu du IIe siècle. La petite *Épître de Jude* est probablement antérieure. Mais il est difficile de lui assigner une date précise. Leur témoignage s'applique en tous cas à la première moitié du IIe siècle.

2) Le texte de ce verset présente de nombreuses variantes. La seule qui nous importe ici est la substitution de ἐν ταῖς ἀπάταις (dans leurs tromperies) à

des écueils; ils se régalent sans réserve, ne songent qu'à leur propre pâture : nuées sans eau emportées par les vents, arbres d'automne sans fruits, deux fois morts, déracinés », etc.....

Et dans le passage correspondant de la *IIe Epître de Pierre* (2. 13-14) :

V. 13. « Ils obtiendront le salaire de l'iniquité (ces hommes) pour lesquels la volupté est de faire bonne chère le jour, (ces hommes) souillés et ignobles qui font leurs délices *dans leurs agapes*[1], se régalant avec vous ; — v. 14 ayant les yeux pleins de femme adultère, insatiables de péché, ils prennent à l'amorce les âmes chancelantes, ils ont un cœur exercé à la cupidité ; ce sont des enfants de malédiction ».

Chez les chrétiens auxquels sont adressées ces deux lettres ouvertes il y a donc encore des *agapes*, c'est-à-dire des repas religieux fraternels. Ces repas sont dénoncés comme des festins où l'on est surtout préoccupé de bien manger ; les impies combattus par les auteurs sacrés s'y abandonnent à leurs passions, tout comme Marcus était accusé par Irénée d'abuser de l'ascendant qu'il avait pris sur les femmes associées à ses rites sacrilèges pour assouvir ses désirs. Dans le texte de la IIe Épître de Pierre ce sont les hommes impies eux-mêmes qui organisent les agapes (dans *leurs* agapes).

ἐν ταῖς ἀγάπαις (dans vos agapes ou banquets religieux) dans les cc. *A*, *C*, 44, 56, 96. Mais les cc. ℵ, *B*, *K*, *L*, la Vulgate (*epulis*) et d'autres ont ἀγάπαις ; le contexte prouve qu'il s'agit bien de banquets. La lecture ἀπάταις implique la substitution de αὐτῶν à ὑμῶν : « dans leurs tromperies » et non « dans vos tromperies », ce qui n'aurait aucun sens. Or le c *C* a : ἀπάταις ὑμῶν et le c. *A* avait originairement ὑμῶν, qui a été corrigé ensuite en αὐτῶν. Ces deux mss. corroborent ainsi indirectement le texte que nous adoptons.

1) Ici encore le texte est incertain. Les cc. ℵ *A* (1re forme), *C*, *K*, *L*, *P* ont ἀπάταις et cette lecture est corroborée par la version syriaque philoxénienne et la version arménienne. Au contraire les cc. *A* (corrigé), *B*, la Vulgate, la version sahidique ont ἀγάπαις. Je préfère cette dernière lecture, parce qu'elle s'accorde beaucoup mieux avec le contexte. Comme tout le morceau *II Pierre*, 2. 1-18 correspond à *Jude*, 5 à 13, il est aussi préférable de garder dans les deux passages la même expression. Enfin l'on s'explique très bien que le terme ἀγάπαις ait été changé en ἀπάταις à une époque où l'usage des *agapes* avait disparu dans l'Église, tandis qu'il serait étrange que le contraire eût eu lieu. — Les autres variantes de ce texte n'ont pas d'intérêt pour nous.

Dans le texte de Jude, au contraire, les impies semblent se mêler aux repas des chrétiens fidèles (dans *vos* agapes). Dans les deux cas ce qui est condamné, ce n'est pas la pratique même des agapes, ce sont les excès auxquels elles donnent lieu de la part des impies.

Mais il convient aussi d'observer qu'il n'y a pas la moindre allusion au caractère eucharistique de ces agapes, en sorte que l'on peut se demander s'il s'agit bien ici de repas cultuels réguliers de la communauté. L'agape, en effet, peut ne faire qu'un avec l'eucharistie de la communauté, mais elle peut aussi en être distincte. Il est certain que des repas fraternels religieux ont subsisté dans la chrétienté, même après que l'eucharistie proprement dite fut déjà devenue un élément rituel régulier du culte dominical. Jusque vers la fin du IIe siècle l'unité catholique n'est pas encore constituée; il y a, surtout dans les grandes villes, un foisonnement considérable d'églises ou de groupes de chrétiens avec une grande variété de doctrines et de pratiques. En dénonçant les agapes organisées par les impies eux-mêmes, l'auteur de II Pierre ne peut viser que des *banquets religieux de certains groupes de chrétiens*, dangereux par la séduction qu'ils exercent sur les âmes faibles de la communauté. Dans l'*Epître de Jude* le texte peut s'appliquer aussi bien à des agapes privées, organisées par des groupes de chrétiens fidèles qu'à des repas réguliers de la communauté catholique naissante. L'analogie du texte correspondant de *II Pierre* est favorable à la première hypothèse, mais elle ne l'impose pas. A lui seul toutefois ce texte de *Jude* ne suffirait pas à étayer la thèse de la perpétuation des agapes eucharistiques ecclésiastiques jusque vers le milieu du second siècle. Or nous avons déjà constaté que Justin ne les mentionne nulle part. Il reste à voir si nous en trouverons d'autres attestations.

4

## HERMAS

Le *Pasteur* d'Hermas est un des plus longs écrits de la première littérature chrétienne. Il est assez significatif qu'il ne contienne pas la moindre allusion à l'eucharistie. Cela prouve tout au moins que cette pratique, pour être générale dans la chrétienté d'alors, n'avait pas la valeur sotériologique essentielle qu'elle a prise plus tard dans l'Église catholique. Et cependant Hermas a très nettement conscience de l'unité de la société chrétienne[1].

Je me bornerai à relever un passage où nous trouvons une idée analogue à l'une de celles qui occupent une place centrale dans la conception eucharistique de Justin. Dans la *cinquième similitude* (3. 7), au cours des exhortations sur le véritable jeûne, le Pasteur dit : Au jour où tu jeûneras tu ne prendras que du pain et de l'eau et tu estimeras le prix des aliments que tu aurais mangés ce jour-là et tu le donneras à la veuve, à l'orphelin ou au pauvre. Et plus loin, v. 8 : « Lors donc que tu auras jeûné ainsi, selon mes instructions, ton sacrifice sera agréable à Dieu ». Le sacrifice agréable à Dieu, c'est de consacrer aux malheureux et aux pauvres une partie de sa nourriture, après avoir prié et rendu grâces. Justin dit exactement la même chose ; mais comme il parle de l'eucharistie, il insiste sur la prière d'action de grâces. Hermas, dont la profession chrétienne a un caractère social plus prononcé, insiste sur la consécration aux pauvres. Au fond l'idée est la même et elle est du christianisme palestinien primitif le plus pur.

1) Cfr. *Simil.*, IX, 17. 4 : un seul corps.

## 5

## PLINE-LE-JEUNE

La célèbre lettre de Pline-le-Jeune, proconsul de Bithynie en l'an 112, à l'empereur Trajan (*Epist.* 96) nous apporte un témoignage d'autant plus intéressant qu'elle est le seul document d'origine non chrétienne dont nous disposions pour notre enquête. La rapide propagation du Christianisme dans sa province et les dénonciations dont les chrétiens ont été l'objet l'ont obligé à ouvrir une instruction contre eux. Voici, entre autres choses, ce qu'elle lui a appris :

« Ils ont déclaré que leur faute ou leur erreur consistait surtout en ceci, qu'ils avaient l'habitude de se réunir à jour fixe avant le lever du Soleil et d'adresser tous ensemble un hymne à Christ comme à un dieu et de se lier par un engagement sacré, non pas en vue d'un crime quelconque, mais [au contraire] pour ne commettre ni vol, ni larcin, ni adultère, pour ne pas trahir la foi jurée, ne pas contester le dépôt qui leur avait été confié lorsqu'il leur était réclamé. Après quoi ils avaient coutume de se séparer, puis de revenir prendre en commun une nourriture innocente. Et cela même, ils avaient cessé de le faire après la publication de l'édit par lequel j'avais, conformément à tes instructions, interdit les hétaeries. »

Les renseignements de Pline ne sont pas d'une clarté parfaite : ils sont manifestement incomplets, soit que les inculpés ne lui aient pas tout dit, soit plutôt parce qu'il n'a retenu dans sa lettre que ce qu'il a compris et ce qui lui paraît propre à intéresser l'empereur. Il déclare lui-même, un peu plus loin, que l'enquête ne lui a révélé qu'une superstition mauvaise et immodérée.

On remarquera néanmoins qu'il n'y a aucune trace, dans le rapport adressé à l'empereur, de cette accusation plus tard si populaire, qui imputait aux chrétiens de manger de la chair humaine dans leurs réunions religieuses. Comme cette accusation était inspirée à la foule païenne, de la façon

la plus naturelle, par l'assimilation chrétienne du pain et du vin eucharistiques à la chair et au sang du Christ, il semble qu'elle eût dû se produire déjà au cours de l'instruction ouverte par Pline, si les chrétiens de Bithynie avaient fait cette assimilation. Pline n'aurait pas pu parler de « nourriture innocente » (*cibum innoxium*), s'il en avait été ainsi. Mais il est possible aussi qu'il ait tout simplement rangé sous la catégorie de « superstition immodérée » ce que l'on a pu lui dire de la prétention des chrétiens à manger la chair et le sang de leur dieu Christ dans leurs repas religieux. Une pareille idée, nous l'avons déjà dit, pouvait paraître absurde à un païen éclairé comme Pline, mais elle n'était pas sans analogies dans le paganisme.

La donnée essentielle du témoignage de Pline — et celle-là est sûre — c'est la distinction entre deux espèces de réunions des chrétiens : la première de grand matin, où l'on célèbre un culte, composé de chants et d'engagements moraux qui semblent se rapporter à la lecture du Décalogue, la seconde plus tard, l'après midi ou le soir, pour prendre une nourriture innocente en commun. Ces réunions ont lieu à jour fixe, par où il faut entendre probablement le dimanche. Les réunions de l'après-midi ou du soir sont les agapes. Et il n'est guère possible de voir ici autre chose que des agapes ecclésiastiques, célébrées par la communauté comme un élément organique de sa constitution religieuse ; ce ne sont pas des repas privés entre petits groupes de chrétiens.

*Les chrétiens de Bithynie se réunissaient donc pour prendre l'agape à un autre moment que pour leur culte proprement dit.* Mais Pline nous apprend qu'ils ont cessé ces repas communs à partir du moment où l'édit de Trajan interdisant les hetaeries eut été publié. Il n'est pas admissible que cette mesure administrative ait eu pour effet de leur faire supprimer entièrement la célébration de l'eucharistie : après l'an 112, d'après les documents que nous avons déjà analysés, comme auparavant, d'après les textes que nous étudierons plus loin, l'eucharistie apparaît comme un élément essentiel et général

des pratiques religieuses chrétiennes dans toutes les variétés du Christianisme primitif. Il faut donc, ou bien que déjà avant l'édit l'eucharistie proprement dite fût célébrée en dehors des agapes au culte du matin, ou bien que, pour échapper aux rigueurs de police, l'eucharistie proprement dite jusqu'alors associée à l'agape ait été reportée ailleurs sous une forme plus simple, qui ne tombât pas sous le coup de la loi. Il n'y a rien dans le texte de Pline qui nous autorise à choisir la première alternative. D'autre part, nous avons constaté qu'à l'époque de Justin l'eucharistie sans agape est l'acte rituel central du culte, tandis que nous verrons plus loin que, d'après les documents contemporains de l'Épître de Pline comme d'après les documents antérieurs, l'eucharistie et l'agape sont le plus souvent confondues. Il est donc certain que l'eucharistie a été détachée de l'agape pour devenir un acte rituel du culte. Dans ces conditions il est légitime d'admettre que les *les chrétiens de Bithynie, forcés de supprimer leurs agapes eucharistiques en commun, reportèrent au culte du matin la célébration de l'eucharistie. Les agapes dès lors ne pouvaient plus subsister qu'à titre de repas fraternels privés* entre amis chrétiens ou entre groupes de chrétiens, mais sans se renouveler tous les dimanches comme cérémonies régulières d'un collège religieux illicite (car les communautés chrétiennes constituaient au regard de la loi romaine des collèges illicites). Cette hypothèse est confirmée par le fait que plus tard l'eucharistie rituelle, sans agape, était célébrée régulièrement le matin; Justin ne le dit pas, mais cela ressort de l'Épitre 63e de saint Cyprien[1].

Il y a plus : le renseignement fourni par la Lettre de Pline ne vaut pas seulement pour les chrétiens de Bithynie. L'édit par lequel Trajan interdit les hétaeries avait une autorité générale pour tout l'empire; il frappait les communautés

1) Cypriani Epistolae, **63. 15**: les partisans de la communion avec de l'eau seule faisaient valoir cet argument que l'on reconnaissait tout de suite les chrétiens qui célébraient l'eucharistie avec du vin, parce que dès le matin leur haleine sentait le vin.

chrétiennes qui célébraient des agapes eucharistiques, aussi bien dans d'autres provinces que dans celle à laquelle Pline présidait. La transformation générale de l'agape eucharistique en eucharistie rituelle, associée au culte, qui s'est opérée entre le commencement et le milieu du IIe siècle trouve son explication la plus naturelle dans la nécessité, pour les communautés chrétiennes de tout l'empire, de s'adapter à la réglementation sévère des hétaeries décrétée par Trajan.

Cependant il ne faut pas exagérer l'importance de cette transformation, comme si les chrétiens avaient substitué à de véritables banquets religieux le simple rite de la communion avec du pain et du vin coupé d'eau. D'abord il n'est pas établi que l'agape eucharistique fût dans les premiers temps partout et toujours séparée du culte proprement dit; nous verrons plus loin, notamment en étudiant le Didaché, que l'agape eucharistique et le culte étaient aussi étroitement associés. Mais surtout il ne faut pas se laisser induire en erreur par l'assimilation de l'agape eucharistique à un banquet religieux, comme s'il s'agissait d'un festin ou même d'un repas ordinaire abondant. L'analyse des documents les plus anciens nous apprendra comment il faut se représenter la composition de l'agape aux origines. Dès à présent le texte de Pline atteste qu'au début du IIe siècle l'agape se célèbre sous la forme la plus simple : les chrétiens des communautés bithyniennes se réunissent pour prendre « une nourriture innocente ». Plus haut nous avons déjà vu que même les agapes privées, lorsqu'elles prennent le caractère de festins, sont sévèrement censurées. *Entre l'agape eucharistique réduite à l'absorption en commun des aliments les plus simples, et l'eucharistie rituelle, consistant dans l'absorption en commun du pain et du vin, il n'y a pas de différence bien sensible. Celle-ci est une simple réduction de celle-là.*

On alléguera peut-être que les chrétiens interrogés par Pline avaient tout intérêt à réduire au minimum le menu de leurs agapes et que par conséquent leur témoignage doit être

accueilli avec réserve. Je ne le pense pas et je voudrais à ce propos présenter dès maintenant une observation, dont je n'ai pas vu que l'on ait tenu suffisamment compte jusqu'à présent et qui me paraît cependant avoir une réelle importance pour la juste appréciation de tous les textes relatifs aux agapes. La lettre de Pline nous apprend que le Christianisme a pris sous son proconsulat en Bithynie une assez rapide extension; les communautés ne sont donc plus réduites à une poignée d'individus, tout au moins dans les villes. A Nicomédie il y avait peut-être quelques centaines de chrétiens et il en était de même sans doute dans les grandes villes de l'empire, notamment dans toute l'Asie Mineure où le Christianisme se répandit plus rapidement qu'ailleurs. Supposons une communauté de cent membres. Eh! bien, que l'on se représente les difficultés inhérentes à l'organisation matérielle d'un banquet collectif de cent personnes, même dans les conditions les plus modestes. J'en appelle à l'expérience de tous ceux qui ont jamais organisé un repas de corps. Il faut toutes les ressources des restaurants de nos grandes villes modernes pour y suffire, et quand le repas a lieu dans une petite localité, c'est un événement qui exige le concours de nombreux collaborateurs extraordinaires. Est-il admissible un seul instant qu'à travers tout l'empire les chrétiens célébrassent au moins chaque dimanche de grands repas collectifs de ce genre? Peut-on supposer que si des banquets aussi considérables avaient eu lieu à Nicomédie chaque semaine, la police de Pline eût été obligée d'interroger quelques chrétiens pour savoir ce qu'ils faisaient dans ces réunions? On ne donne pas à dîner à cent personnes tous les huit jours en secret.

Par la force même des choses les agapes eucharistiques n'ont pu être de véritables repas que dans de toutes petites communautés, ayant les proportions d'une famille plutôt que celles d'une église. *Dès que les associations religieuses chrétiennes devenaient seulement un peu plus nombreuses, l'agape ecclésiastique devait fatalement se réduire à un*

*simulacre de repas commun*, à l'absorption en commun d'un peu de pain, de vin et peut-être de quelques aliments très simples, sans que l'on s'attablât, c'est-à-dire que le repas était déjà à moitié rituel lors même qu'il n'était pas encore associé au culte proprement dit. Et les agapes où l'on faisait bonne chère ne purent dès lors être que des repas privés entre chrétiens, comme nous l'avons déjà indiqué en étudiant les témoignages de Jude et de II Pierre.

6

## IGNACE D'ANTIOCHE

Le témoignage d'Ignace d'Antioche est contemporain de celui de Pline et se rapporte aussi à l'Asie Mineure, spécialement à Antioche et à la province d'Asie[1]. Pour le reste il n'y a pas de contraste plus frappant que celui du courtisan et du lettré romain, souple, érudit, sceptique, et du prisonnier chrétien, enthousiaste, intransigeant, de culture bornée, mais tout frémissant de foi en ce que Pline appelait superstition immodérée.

Ignace, on le sait, est avant tout préoccupé de fortifier l'unité dans les jeunes communautés chrétiennes d'Asie Mineure, très agitées par des discussions doctrinales et disciplinaires, et dont la constitution encore mal assise était entravée par toutes sortes de divisions intestines. Cette unité, il veut l'assurer par le principe monarchique de la concentration de tous les fidèles autour de l'évêque local, de manière que chaque communauté ne fasse qu'un seul corps. Il est un des rares premiers écrivains chrétiens qui trahisse nettement l'influence de la théologie paulinienne ; il a hérité de la conception mystique de l'apôtre, pour lequel l'Église est le corps du

1) Je considère comme authentiques les sept épîtres connues d'Eusèbe et j'en place la rédaction vers l'an 115. Voir à ce sujet : *Revue*, t. XXII (1890).

Christ. Enfin il use d'un langage hyperbolique et imagé à l'excès; pour apprécier la valeur de son témoignage il faut tenir compte sans cesse des particularités de son génie littéraire.

L'idée qui lui tient à cœur est exprimée très nettement au chapitre 8 de l'*Epitre aux Smyrniens*.

« Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suit le Père, et le conseil des presbytres comme s'ils étaient les apôtres. Respectez les diacres comme un commandement de Dieu. Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui relève de la communauté. L'eucharistie qui doit être considérée comme bonne, c'est celle qui est présidée par l'évêque ou par celui à qui il en a confié le soin. Que là où parait l'évêque, la foule y soit aussi, de même que partout où est le Christ Jésus, là aussi est l'église universelle. Il n'est permis ni de baptiser, ni de faire agape en dehors de l'évêque, mais ce que celui-ci aura jugé bon, voilà ce qui est aussi agréable à Dieu; ainsi tout ce que vous faites sera fait sûrement et solidement. »

Ce passage atteste d'abord que dans les églises d'Asie, au début du IIe siècle, l'eucharistie est encore célébrée aussi bien sans le concours de l'évêque qu'avec sa participation. Ignace n'aurait pas eu besoin d'insister d'une façon aussi pressante et aussi répétée sur la nécessité impérieuse de ne pas faire de cérémonies religieuses en dehors de l'évêque, si pareil usage n'avait encore été très répandu dans ces églises[1]. Les chrétiens à l'esprit ecclésiastique réagissent contre ces habitudes; *une distinction tend à s'établir entre les eucharisties privées et l'eucharistie ecclésiastique* ou officielle, si l'on ose déjà employer cette expression. A mesure que l'organisation ecclésiastique se fixera et se consolidera, à mesure aussi l'eucharistie célébrée par la communauté tout entière, sous

1) Il y revient sans cesse dans ses épîtres. Voir notamment : *Ep. aux Magnésiens*, 7 : « Vous non plus ne faites rien sans l'évêque et les presbytres (v. 1)... accourez tous comme à un seul temple, comme à un seul autel, un seul Jésus-Christ (v. 2) ». — *Ep. aux Tralliens*, 7. 2 : « Celui qui est à l'intérieur de l'autel est pur, c'est-à-dire celui qui fait quelque chose en dehors de l'évêque et du conseil des presbytres et des diacres, celui-là n'a pas la conscience pure ». — *Ep. aux Ephésiens*, 5. 2 : « Que personne ne s'y trompe; celui qui n'est pas à l'intérieur de l'autel, est privé du pain de Dieu ».

la présidence de ses dignitaires, s'affirmera comme la seule véritable : les agapes eucharistiques partielles ne se maintiendront plus qu'à titre privé ou seront considérées comme schismatiques. Nous avons vu précédemment qu'elles sont ignorées ou mal vues par les écrivains du catholicisme naissant.

Il faut noter ensuite dans ce même chapitre l'expression : « faire agape ». Il n'est permis ni de baptiser ni de faire agape (οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν) en dehors de l'évêque. L'agape dont il est parlé ici ne peut être que l'agape eucharistique; *« faire agape », c'est la même chose que « faire eucharistie »*. L'acte religieux associé au baptême dans cette expression, c'est assurément la cérémonie la plus importante avec le baptême, c'est-à-dire l'eucharistie. On ne saurait objecter à cette interprétation que l'auteur a déjà dit quelques lignes plus haut que la seule eucharistie valable, c'est celle qui est présidée par l'évêque ou par son délégué. Ignace n'en est pas à une répétition près, surtout lorsqu'il s'agit de l'idée maîtresse dont s'inspirent ses lettres. D'ailleurs, si c'est une répétition, ce n'est pas une tautologie : « faire agape » est synonyme de « faire eucharistie » ; mais l'expression a peut-être une acception plus large. Les repas religieux organisés par des groupes chrétiens en dehors de l'évêque comportent bien la célébration de l'eucharistie, mais comme aux yeux d'Ignace cette eucharistie n'est pas bonne, il met l'accent dans l'expression sur l'idée de « repas fraternel » (agape), tandis qu'il parle d' « eucharistie », lorsqu'il vise surtout la partie sacrée du repas, la consécration eucharistique des aliments. Le terme « agape » ne se rencontre chez lui que dans ce passage[1] : partout ailleurs il emploie l'expression « eucharistie ».

1) On a prétendu à tort qu'il était aussi parlé de l' « agape » dans les deux passages suivants : *Ep. aux Smyrniens*, 6, 2 : « Apprenez combien ceux qui ont des doctrines contraires à la grâce de Jésus-Christ qui est venue vers nous, sont hostiles au plan de Dieu ; ils n'ont aucun souci de l'amour, ni de la veuve, ni de l'orphelin, etc. (περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ etc.), — et ch. 7, 1 : « Ceux donc qui contredisent le don de Dieu meurent au

Mais si l'agape et l'eucharistie se confondent encore dans les églises sur lesquelles nous renseigne Ignace, le repas proprement dit semble déjà réduit à une simple cérémonie religieuse, au moins dans les assemblées générales de la communauté. L'*eucharistie y est si bien l'élément essentiel de l'agape, qu'en elle se concentre le repas tout entier*. J'ai déjà exposé plus haut, à propos de l'Épître de Pline à Trajan, les raisons d'ordre matériel qui rendaient cette simplification inévitable. Pour Ignace la célébration de l'eucharistie comporte simplement la participation au pain et à la coupe. Qu'est-ce donc qui fait à ses yeux la valeur capitale de cet acte si simple?

*Ép. aux Éphésiens*, **20. 2** : Réunissez-vous individuellement tous ensemble en commun, selon la grâce et par le fait de votre nom [de chrétiens], en une seule foi et en Jésus-Christ....., pour obéir à l'évêque et au conseil des presbytres inséparables d'esprit, et *rompez un seul pain* (ἕνα ἄρτον κλῶντες), qui est[1] un médicament d'immortalité, un antidote de la mort, et qui fait vivre pour toujours en Jésus-Christ. »

*Ép. aux Magnésiens*, **1. 2** : « Je glorifie[2] les églises et je prie pour que s'y fasse l'union de chair et d'esprit du Christ, qui nous fait vivre pour toujours[3], l'union de foi et d'amour, préférable à tout... »

milieu de leurs contestations ; il leur serait avantageux d'aimer (συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν), afin de ressusciter ». — Il est clair que dans ces deux passages ἀγάπη et ἀγαπᾶν) doivent s'entendre au sens propre : « amour », « aimer » et non au sens figuré. Ignace reproche aux hétérodoxes leurs divisions, leur esprit querelleur, la négligence des devoirs d'assistance pratique au profit de controverses doctrinales, et il leur dit : « Vous feriez mieux d'avoir plus d'amour mutuel », en se servant pour cela du terme usuel dans le grec chrétien primitif.

1) M. Zahn, dans son édition des Epp. d'Ignace, lit ὅς ; M. Lightfoot, dans sa magnifique édition, corrige en ὅ, d'après la traduction latine et le texte de la longue recension, c.-à-d. du remaniement postérieur des Epp. Le texte arménien est incertain. Le neutre signifierait que c'est l'action de rompre un seul pain qui procure l'immortalité ; le masculin rapporte l'effet directement au pain. Chez un écrivain aussi incorrect qu'Ignace cette différence de forme n'a pas grande importance. Le pain, s'il n'était pas rompu en commun, n'aurait pas sa valeur et, d'autre part, c'est bien l'absorption du pain qui communique au fidèle la vertu acquise dans la fraction en commun.

2) Je ne vois pas pourquoi M. Zahn remplace le terme ᾄδω attesté par les mss. et les versions pour y substituer : αἰνῶ.

3) Littéralement : « le vivre de nous pour toujours », τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν (et non ἡμᾶς) ζῆν.

*Ep. aux Philadelphiens*, 4 : « Hâtez-vous d'user d'une eucharistie unique : car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ et une seule coupe pour faire l'unité de son sang (μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ) ; il n'y a qu'un seul autel, comme un seul évêque avec le conseil de presbytres et les diacres, mes compagnons de service. Ainsi vous agirez selon Dieu. »

*Ép. aux Smyrniens*, 7, 1 : « Ils (c.-à-d. les hétérodoxes) s'abstiennent d'eucharistie et de prière, parce qu'ils ne professent pas que l'eucharistie est la chair de notre sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bonté, a ressuscitée. »

Ces passages s'accordent à mettre en lumière la valeur essentielle de l'eucharistie pour Ignace : en elle s'affirme l'union de la communauté. Il faut avoir une seule foi et rompre un seul pain, étant tous réunis autour de l'évêque lequel ne fait lui même qu'un avec les presbytres et les diacres sur la terre, avec le Christ et avec Dieu au ciel. Voilà pourquoi on ne doit pas continuer à faire des quantités d'eucharisties particulières, mais il ne doit y en avoir qu'une seule dans la communion avec l'évêque[1]. *Le repas eucharistique est donc avant tout pour Ignace la manifestation de l'unité des chrétiens entre eux, dans la foi au Christ et à Dieu le Père.*

Pour Ignace comme pour Justin le pain de l'eucharistie n'est pas une nourriture vulgaire. Il procure la vie en Jésus Christ, l'immortalité. On remarquera cependant que nulle part dans ces passages Ignace ne dit expressément que le pain soit la chair de Jésus-Christ et que la coupe contienne son sang. Il dit qu'il ne doit y avoir qu'une seule eucharistie, parce qu'il n'y a qu'une seule chair du Christ et que l'on doit boire à la même coupe pour *faire l'unité* (εἰς ἕνωσιν et non καθ' ἑνότητα) du sang du Christ. Ailleurs c'est l'eucharistie elle-même qui est dite chair du Christ. Il n'y a encore aucune précision dans les termes. C'est ici surtout qu'il importe de ne pas oublier combien le langage d'Ignace est métapho-

1) Il importe de ne pas oublier que chaque communauté avait son évêque ou ses évêques. Il n'y avait pas de diocèse.

rique. Il y en a des exemples frappants précisément à propos des expressions qui nous occupent. Dans l'*Epitre aux Romains* (7. 3) il s'écrie :

« Je ne prends pas plaisir à une nourriture périssable ni aux jouissances de cette vie. Je veux du pain de Dieu, c'est-à-dire[1] de la chair de Jésus-Christ, qui est de la semence de David, et je veux comme boisson son sang, c'est-à-dire un amour incorruptible. »

Le pain de Dieu, c'est-à-dire le pain eucharistié, est la chair de Jésus-Christ au même titre que le sang est amour ; le parallélisme souligne la métaphore. Un peu plus haut, au ch. 4, v. 1 l'écrivain exalté, possédé de la soif du martyre, s'est écrié : « Je suis froment de Dieu et je suis moulu par les dents des bêtes féroces, afin « que je sois trouvé pur grain du Christ ». Il est clair qu'Ignace ne prétend pas être réellement du froment, ni devenir réellement du pain. Dans l'*Epitre aux Tralliens*, 8, 1 il écrit ceci: Reconstituez-vous dans la foi, ce qui est la chair du Seigneur, et dans l'amour, ce qui est le sang de Jésus-Christ (ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα I. X.). Ici encore le sang du Christ, c'est l'amour ; la chair du Christ, c'est la foi. Dans le passage de l'*Epitre aux Magnésiens* transcrit plus haut, l'union de chair et d'esprit (et non du sang) du Christ est assimilée à l'union de foi et d'amour. Dans l'*Epitre aux Philadelphiens*, 5, 1 Ignace écrit qu'il se « réfugie en l'évangile comme en la chair du Christ » (προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ).

Nous avons épuisé ainsi tous les passages où il est question de chair ou de sang. A moins de les lire à travers le dogme eucharistique de l'Église catholique du Moyen Age, personne ne songera à interpréter ces expressions dans un sens réaliste. Toutefois il est non moins certain que pour Ignace le pain de l'eucharistie est chair du Christ. Ce qu'il reproche aux hétérodoxes, c'est-à-dire aux chrétiens d'Asie qui ne pensent pas comme lui, c'est de ne pas admettre qu'il

1) Nous lisons : ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ (et non ὅς) ἐστιν σὰρξ I. X.

en soit ainsi ; à ses yeux, dès lors, ils ne peuvent pas prendre part à une véritable eucharistie (*Smyrniens*, 7, 1, cité plus haut). Il ne s'agit donc pas pour lui d'une simple métaphore de style. Il attache une grande importance à sa valeur religieuse : unité de foi, unité d'amour, unité organique de la communauté, une seule chair du Christ, un seul sang du Christ, tout cela se tient dans son esprit, sans lien dialectique, — car il n'est pas théologien —, dans la fulguration de l'image et sans aucun besoin d'en préciser la substance comme il arrive si souvent aux croyants, dans la sereine assurance d'un mysticisme, pour lequel les visions idéales de l'âme ont une valeur indépendante des réalités matérielles. On remarquera que nulle part il ne s'occupe du contenu de la coupe ; il parle, et encore très rarement, de ποτήριον (coupe), de πόμα (boisson). La nature de cette boisson ne l'intéresse pas. C'est l'acte de rompre en commun un même pain qui est l'essentiel. Pour le reste on a l'impression que sa pensée est encore flottante. L'équation du pain et du vin avec la chair et le sang du Christ lui vient de ses maîtres, de l'apôtre Paul. Il a hérité de l'idée mystique paulinienne sur l'Église qui est le corps du Christ et qui doit être une comme le corps du Christ est un. Il reflète aussi quelque peu la doctrine du IV^e Évangile sur la chair du Christ qui est un aliment de vie, quoiqu'il n'y ait aucune indication qu'il ait connu cet évangile ; mais la doctrine d'une chair divine qui donne la vie n'a pas été inventée par le quatrième évangéliste. Il entraîne tout cela dans le torrent impétueux de sa passion ecclésiastique.

De tout ce qui précède il résulte que pour Ignace : *le pain de l'eucharistie est un aliment de vie immortelle, la chair du Christ au sens mystique, mais à condition que la communauté entière y participe dans l'union ecclésiastique*. Mais il s'en faut que tous les chrétiens d'Asie Mineure partagent cette manière de voir. Il y en a qui se refusent à voir dans l'eucharistie la chair du Christ.

Après avoir noté ce qu'il y a dans ce témoignage d'Ignace, il

importe au moins autant de signaler ce que l'on n'y trouve pas :

1° *Aucune allusion à l'institution de l'eucharistie par le Christ.* C'est là un fait très remarquable chez un auteur d'un caractère ecclésiastique aussi prononcé. Ce grand défenseur de l'unité chrétienne se manifestant dans l'eucharistie célébrée en accord avec l'évêque, ce pourfendeur d'hétérodoxes qui leur reproche de faire bande à part et de ne pas prendre part à l'eucharistie, ne songe pas une seule fois dans les sept lettres à invoquer l'institution de l'eucharistie par le Christ et l'ordre donné aux disciples de renouveler la Cène en souvenir de leur maître. L'eucharistie n'est à aucun degré pour lui une commémoration de la mort du Christ. On se serait attendu à autre chose de la part d'un chrétien qui a subi l'influence de saint Paul.

2° *Aucune trace de l'assimilation de l'eucharistie à un sacrifice.* Cela paraît d'autant plus étonnant qu'Ignace, nous l'avons vu, assimile le lieu de réunion des chrétiens à un temple, à un autel [1]. Cette comparaison aurait dû suggérer naturellement le rapprochement des oblations chrétiennes et des sacrifices. Or, il n'en est rien. A plus forte raison n'y a-t-il aucune attribution d'un caractère expiatoire ou rédempteur à l'eucharistie. Et cependant Ignace enseigne que Jésus est mort pour ses disciples. Sans en chercher d'autres preuves il suffit de rappeler le passage, cité plus haut, de l'*Epître aux Smyrniens*, 7, 1 : « la chair de notre sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bonté, a ressuscitée ». Ce passage est d'autant plus topique qu'il est une détermination de la chair du Christ à propos de l'eucharistie. La doctrine de la mort expiatoire est rappelée, mais elle n'est pas mise en relation avec l'acte eucharistique lui-même. Ignace est simplement préoccupé de rappeler la réalité de la chair, de la passion et de la résurrection de Jésus, à des adversaires qui étaient plus ou moins

1) Voir plus haut p. 33, note.

docètes et qui la niaient. La conception du repas eucharistique en tant que repas de communion des fidèles entre eux et avec le Christ vivant est encore tellement prépondérante dans la société chrétienne à laquelle appartient Ignace, qu'elle écarte toute autre interprétation.

## 7

## CLÉMENT ROMAIN

Clément Romain dans l'*Epître aux Corinthiens*[1] ne semble pas à première vue apporter de contingent à notre enquête. Il ne parle pas directement de l'eucharistie. Son témoignage cependant me paraît avoir une grande valeur. Il corrobore et complète de la façon la plus intéressante celui d'Ignace.

On sait que son épître écrite à Rome dans les toutes dernières années du Ier siècle a été provoquée par les désordres qui troublaient la communauté chrétienne de Corinthe. Les fidèles ont destitué les épiscopes, parce que ceux-ci prétendaient les astreindre à de certaines règles qui ne leur convenaient pas. Les chapitres **40** à **44** nous renseignent à ce sujet :

Dieu a ordonné d'accomplir toutes choses avec ordre et à des moments déterminés (**40**. 1). Il a ordonné notamment que les oblations et les services publics se fassent, non pas au hasard et en désordre, mais aux temps et aux heures fixés (τάς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκῆ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ' ὡρισμέναις καιροῖς καὶ ὥραις) (**40**. 2). Lui-même a décidé dans sa volonté souveraine où et par qui ces services seraient accomplis, afin que tout se fasse saintement selon ses commandements (**40**. 3). Ceux donc qui font leurs oblations aux temps prescrits lui sont agréables et sont bienheu-

1) L'écrit appelé *IIe Epître de Clément aux Corinthiens* n'ayant aucun droit à ce titre, je désigne la Ire Epître sous le nom d' « Epître aux Corinthiens » tout court.

reux (40. 4). Car des fonctions spéciales ont été réservées au souverain sacrificateur et une place particulière a été assignée aux sacrificateurs et des services (διακονίαι) spéciaux incombent aux lévites. Quant à l'homme du peuple il est astreint aux règles pour le peuple (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται) (40. 5). Que chacun donc adresse les actions de grâces à Dieu (εὐχαριστείτω, c'est-à-dire célèbre l'eucharistie) à son propre rang, en bonne conscience, sans enfreindre la règle fixée pour sa fonction, d'une façon vénérable (41. 1). Les différents genres de sacrifices ne se célèbrent pas n'importe où, mais seulement à Jérusalem et ici même uniquement à l'entrée du temple devant l'autel, après que l'oblation a été inspectée par le souverain sacrificateur et par les fonctionnaires de service (41. 2). Ceux qui enfreignent ces règles sont punis de mort (41. 3). Eh! bien les apôtres, qui tenaient leur autorité du Christ, lequel la tenait lui-même de Dieu, ont institué partout des hommes éprouvés comme évêques et comme diacres (42. 1-4). Ils ont agi comme l'avait fait en son temps Moïse, lorsqu'il décida lesquels de ses coreligionnaires rempliraient les fonctions sacerdotales (43. 1-6). Prévoyant qu'il y aurait des compétitions pour l'épiscopat, ils ont établi des dispositions[1] pour que des hommes éprouvés recueillent la charge après la mort de ceux qu'ils avaient institués (44. 1-2). « Nous ne pensons pas qu'il soit juste de « destituer ceux qui ont été établis par eux ou, ensuite, par « d'autres hommes estimables avec l'approbation de toute « l'église, alors qu'ils ont rempli leurs fonctions sans repro- « che, au service du troupeau du Christ, avec modestie, avec « douceur et dignité, et que, pendant longtemps, tout le « monde en a rendu bon témoignage (44. 3). Car ce n'est pas « un petit péché, si nous destituons de l'épiscopat ceux qui « ont présenté d'une façon irréprochable et sainte les obla- « tions[2] ».

1) Je propose de lire ἐπιτροπήν au lieu de ἐπιδομήν, qui n'existe pas, ou de ἐπινομήν qui ne donne aucun sens acceptable.

2) C'est ainsi qu'il faut traduire : ἐὰν τοὺς προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς

Il était nécessaire de donner tout au long cet extrait, afin de bien saisir la situation. Le conflit entre les épiscopes destitués et la majorité des fidèles porte sur la présentation des offrandes à l'eucharistie. Les séditieux entendent continuer à apporter leurs offrandes quand cela leur convient et à faire des services quand cela leur plaît. Les épiscopes, au contraire, ont eu la prétention de les obliger à se présenter seulement à certains jours et à certaines heures qu'ils ont fixés d'avance. Ceci est parfaitement clair. On voit moins nettement si les chrétiens de Corinthe prétendaient aussi célébrer des eucharisties avec ces oblations en se passant du concours de leurs épiscopes. Il semble bien cependant qu'il en est ainsi. Au ch. **40**, v. 2, ce ne sont pas seulement les oblations que Dieu, d'après Clément, interdit de faire en dehors des temps prescrits, mais aussi les λειτουργίας, c'est-à-dire les services de la communauté associés à ces oblations. De quels service peut-il s'agir ici, sinon des services de l'eucharistie? Si cela n'était pas, pourquoi Clément insisterait-il sur le fait que Dieu a fixé « où et par qui » ces services seraient accomplis (**40**. 3)? pourquoi en appellerait-il à l'exemple du culte lévitique? pourquoi ferait-il valoir que d'après la loi de Dieu les sacrifices ne pouvaient s'accomplir que devant l'autel du temple de Jérusalem, et non pas n'importe où (**41**. 2)? pourquoi intimerait-il aussi sévèrement à chacun de se tenir à sa place pour eucharistier et de ne pas s'arroger des droits qui ne lui appartiennent pas (**41**. 1)? pourquoi enfin prononcerait-il cette grave parole, qui retentît comme une sonnerie anticipée de cléricalisme dans ces églises primitives encore toutes démocratiques : « le laïque (c'est-à-dire le simple fidèle qui n'est revêtu d'aucune dignité

ἀποβάλωμεν. Il ne s'agit pas des « dons de l'épiscopat » au sens de χάρισμα. Ce sens est grammaticalement inadmissible ; προσφέρειν signifie : « apporter, présenter » et δῶρον signifie : « don » au sens de « cadeau ». Dans les LXX ce mot est employé *Genèse*, **4**. 4 pour désigner les sacrifices de Caïn et d'Abel. Cfr. *Lévitique*, **1**. 2 ; *Matth.*, **15**. 5. Les épiscopes faisaient l'oblation des dons apportés par les fidèles à l'église pour l'eucharistie et l'assistance des indigents (*vide supra*, p. 15, le témoignage de Justin).

ecclésiastique) est lié par les règles des laïques » (40. 5), si ce n'est parce que les chrétiens de Corinthe, même laïques, prétendaient pouvoir se passer du concours de leurs épiscopes pour eucharistier?

Nous nous trouvons donc à Corinthe, à la fin du Ier siècle, en présence d'une situation exactement semblable à celle que les Épîtres d'Ignace nous ont révélée dans les églises d'Asie Mineure quelques années plus tard, au début du IIe siècle. Le parti ecclésiastique entend régulariser et réglementer la liberté d'eucharistier qui existe dans les communautés. De même qu'Ignace fulmine contre les chrétiens d'Asie qui célèbrent des agapes ou des eucharisties sans le concours de l'évêque ou de son délégué ou en dehors du lieu de réunion officiel de l'église assimilé à un autel, de même Clément censure sévèrement les chrétiens de Corinthe qui prétendent apporter leurs oblations et célébrer l'eucharistie en dehors des règlements établis par les évêques. Cette concordance de deux témoignages absolument indépendants l'un de l'autre est extrêmement instructive. *C'est la même lutte entre les eucharisties privées et l'eucharistie ecclésiastique.*

Comment se célébrait l'eucharistie à Corinthe? Était-ce encore un repas religieux? Était-ce déjà un rite? Clément ne le dit pas. Le mot « agape » ne paraît même pas dans l'Épître. Alors que tous les arguments lui sont bons pour stigmatiser la conduite des séditieux, il ne les accuse nulle part de se soustraire à la nouvelle réglementation épiscopale sur les services eucharistiques afin de pouvoir faire bonne chère dans leurs banquets religieux. C'est donc qu'il n'y avait rien à reprendre à cet égard dans leur conduite. D'autre part, l'acte eucharistique n'est pas encore pour eux un rite incorporé au culte de la communauté, puisqu'ils prétendent l'accomplir chaque fois qu'il convient à un certain nombre d'entre eux. La tentative des épiscopes d'en réglementer la célébration ne peut assurément pas, en elle-même, être assimilée à une intégration de l'eucharistie dans le culte régulier, mais elle y tend et doit aboutir à cette conséquence. L'Épître

de Clément aux Corinthiens nous reporte ainsi à la même situation transitoire dont témoignent les Épîtres d'Ignace : *l'agape y est déjà réduite à un simple acte eucharistique, dont le parti ecclésiastique est porté à faire un rite, tandis que d'après l'usage courant c'est encore une cérémonie sociale indépendante du culte proprement dit.*

Mais tandis qu'Ignace, idéaliste et mystique, invoque à l'appui de sa thèse des considérations d'ordre spirituel et sentimental sur l'unité de la chair du Christ, la communion dans la foi et dans l'amour, l'homme d'église romain, plus positif, plus pratique, habitué par son éducation à l'autorité des textes et de la tradition, en appelle tout bonnement aux institutions cultuelles, aux λειτουργίαι de l'Ancienne Alliance. Dieu a parlé ; il a ordonné que les sacrifices lui soient offerts seulement dans son temple et par le ministère des sacrificateurs qu'il a établis à cet effet. A chaque catégorie d'entre eux il a assigné ses fonctions : le laïque n'a qu'à se tenir à sa place. L'esprit romain s'affirme déjà ici dans toute sa puissance.

Cette assimilation des épiscopes et des diacres aux sacrificateurs et lévites de l'Ancienne Alliance implique *l'assimilation des oblations et des eucharisties chrétiennes à des sacrifices*, que nous avons signalée chez Justin[1]. Mais hâtons-nous d'ajouter qu'elle n'est pas encore poussée bien loin ni approfondie. C'est plutôt un argument d'avocat employé par Clément pour justifier sa thèse cléricale de l'autorité des épiscopes qu'une thèse théologique mûrement réfléchie. En d'autres termes, ce qui lui tient à cœur, c'est bien plutôt la discipline ecclésiastique que le caractère sacrificiel de l'eucharistie.

Aussi n'y a-t-il chez lui, *pas plus que chez Ignace, la moindre allusion au caractère expiatoire de ce sacrifice eucharistique.* Les oblations sont des dons (δῶρα), voilà tout. Apportées par les fidèles elles doivent être présentées par les dignitaires

1) *Vide suprà*, p. 19.

de la communauté sous peine de n'avoir aucune valeur. Mais, même pour le sacerdotaliste Clément, il ne s'agit que d'une présentation, c'est-à-dire d'une consécration à Dieu qui confère à l'oblation un caractère sacré[1]. En quoi consistaient ces dons? Clément ne le dit pas. La nature générale de l'expression semble exclure l'idée que c'étaient simplement du pain et du vin; ils comprenaient probablement toute sorte de choses qui pouvaient être utiles à la communauté, comme nous l'avons déjà constaté chez Justin.

Contrairement à Ignace, *Clément ne dit rien de l'assimilation des éléments de l'eucharistie à la chair et au sang du Christ*. Assurément il n'était pas obligé d'en parler, puisqu'il ne discute pas la nature de l'eucharistie. On ne saurait par conséquent tirer de son silence des conclusions rigoureuses. Il n'en est pas moins étrange qu'il n'ait pas invoqué cet argument à l'appui de sa thèse que seuls les dignitaires pouvaient célébrer une eucharistie agréable à Dieu. C'était tout indiqué. Je suis donc plutôt tenté de supposer qu'il ne l'admettait pas ou, en tous cas, qu'il n'y attachait pas grande importance.

Ce qui est plus significatif encore, c'est que, *pas plus qu'Ignace, Clément ne mentionne l'institution de l'eucharistie par Jésus*. Ici nous pouvons bien affirmer qu'il n'en avait pas connaissance. Ce Romain, qui invoque, par analogie avec l'Ancienne Alliance, de prétendues règles laissées par les apôtres pour la désignation des dignitaires ecclésiastiques — règles qu'il aurait sans doute été bien embarrassé de préciser — n'aurait pas manqué d'en appeler à l'institution de l'eucharistie par Jésus et de signaler l'ordre donné aux apôtres de renouveler ce repas en souvenir de leur Maître, s'il en avait eu connaissance.

1) **36.** Jésus-Christ est lui-même τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν. Il est celui qui les consacre à Dieu, non pas la victime.

8

## LA DIDACHÉ

Le témoignage de la *Didaché* a pour nous une valeur de premier ordre. Contemporaine des écrits de Clément et d'Ignace, puisque sous la forme où nous la possédons elle doit remonter aux abords de l'an 100, elle a, surtout dans ses parties les plus anciennes un parfum du terroir chrétien primitif comme il ne s'en trouve guère que dans les meilleurs éléments des évangiles synoptiques. Aucune influence de l'esprit grec, aucune déformation sous l'action d'un système théologique, rabbinique ou alexandrin. S'il y a chance de trouver une attestation de la pratique eucharistique dans les communautés galiléennes du I^er siècle, c'est ici.

Je transcris littéralement les passages qui nous intéressent :

**9.** 1. Au sujet de l'action de grâces (eucharistie), rendez grâces (eucharistiez) ainsi :

V. 2. d'abord au sujet de la coupe : nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. A toi soit gloire pour l'éternité!

V. 2. (ensuite) au sujet du morceau de pain rompu : nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. A toi soit gloire pour l'éternité!

V. 4. De même que ce morceau de pain était dispersé sur les collines et qu'il est devenu un après la réunion (des grains de blé qui le constituent), que de même ton église soit réunie des limites de la terre dans ton royaume. Car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ pour l'éternité!

V. 5. Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, sinon ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur. Car c'est à ce propos que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens ».

**10.** 1. Après que vous vous serez rassasiés (littéralement : remplis), rendez grâces ainsi :

V. 2. Nous te rendons grâces, ô Père saint, pour ton saint nom, que tu as fait demeurer dans nos cœurs, et pour la science (gnose) et la foi

et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. A toi soit gloire éternellement!

V. 3. C'est toi, Souverain tout puissant, qui as créé toutes choses à cause de ton nom, qui as donné nourriture et boisson aux hommes pour qu'ils en jouissent, afin qu'ils te rendent grâces; mais à nous tu as donné nourriture spirituelle et boisson et vie éternelle par ton serviteur.

V. 4. Avant tout nous te rendons grâces de ce que tu es puissant, toi. A toi soit gloire éternellement!

V. 5. Souviens-toi, Seigneur, de ton église pour la délivrer de tout mal et pour la rendre parfaite dans ton amour. Et réunis-la, sanctifiée, des quatre points cardinaux (littéralement : des quatre vents) dans ton royaume que tu as préparé pour elle. Car à toi est la puissance et la gloire éternellement!

V. 6 Que la grâce vienne et que ce monde passe! Hosanna au dieu de David! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! S'il ne l'est pas, qu'il fasse repentance. Maran atha! Amen!

V. 7. Laissez les prophètes rendre grâces comme ils voudront.

**11.** 9. Tout prophète qui dresse une table en état d'inspiration, ne mangera pas (lui-même) de ce qu'elle porte. Sinon, c'est un faux prophète.

**14.** 1. Quand vous serez réunis le jour du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, après avoir au préalable confessé vos fautes, afin que votre sacrifice soit pur.

Il y a ici une riche moisson d'observations à recueillir :

1° *L'eucharistie est ici un véritable repas*, quoique le nom d'« agapes » ne soit pas prononcé. Les mots μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, « après vous être remplis ou rassasiés » sont formels. Il est tout à fait arbitraire de séparer les chap. 9 et 10 et de dire que dans le premier il s'agit de l'agape et dans le second de l'eucharistie. Il est dit expressément au début du ch. 9 : « Au sujet de l'eucharistie eucharistiez ainsi ». Il s'agit d'un seul et même acte religieux, rangé dans une même catégorie avec le baptême, les jeûnes et la prière (ch. 7 et 8). Le ch. 9 mentionne les prières à prononcer au début du repas, le ch. 10 celles qui doivent être dites à la fin. Il n'y a pas lieu de discuter une autre interprétation, tant celle-ci s'impose. La seule objection qui ait une valeur, c'est celle qui se fonde sur l'appel de ch. 10, v. 6 : « si quelqu'un est

saint, qu'il vienne! S'il ne l'est pas qu'il fasse repentance ». Ces paroles, dit-on, ne conviennent pas à la fin de l'eucharistie : dans la liturgie ultérieure l'exclusion des indignes précède le rite eucharistique ; elle n'aurait pas de raison d'être après. Assurément. Mais il n'est pas question ici de l'exclusion des indignes. Il en est parlé ailleurs : la confession des fautes, la réconciliation des chrétiens qui ont des différends entre eux, doit avoir lieu *avant* l'eucharistie (voir **14**, 1 où il faut lire : προεξομολογησάμενοι et v. 2) et déjà au ch. **9**, v. 5 il a été dit sous une forme très énergique que seuls sont admis ceux qui ont reçu le baptême chrétien. L'appel final du ch. **10**, v. 6 ne vise plus l'admission au repas, mais l'entrée dans l'Église. Cela ressort nettement du contexte : la prière qui termine l'eucharistie a un caractère eschatologique très marqué ; on prie Dieu de réunir des quatre points cardinaux dans son Royaume l'Église sanctifiée ; on Lui demande que le monde présent passe ; on acclame le retour du Messie glorifié sur la terre et l'on ajoute : « ceux qui sont saints, qu'ils viennent », c'est-à-dire qu'ils se joignent à elle ; « quant à ceux qui ne le sont pas, qu'ils fassent repentance », pour être dignes d'y entrer. Il ne s'agit pas ici de pénitence pour les chrétiens qui ont commis des fautes, mais de l'appel à la repentance que la prédication évangélique adresse à tous les hommes pour leur salut.

2° *Le repas eucharistique est un repas d'une simplicité élémentaire, dont le caractère est avant tout spirituel*. La *Didaché* ne mentionne pas d'autres aliments que du pain et de la boisson, sans spécifier laquelle. Y en avait-il d'autres ? C'est possible. Il est dit, en effet, au ch. **11**, v. 9, que le prophète qui fera dresser une table, par où il faut entendre sans doute une table eucharistique, ne devra pas manger de ce qu'il y aura dessus. Cette prescription, comme plusieurs autres du même genre, est destinée à protéger les communautés contre les faux prophètes qui cherchent à bien vivre à leurs dépens[1].

1) Voir les versets 8 à 12.

S'il n'y avait eu sur une pareille table que du pain et du vin coupé d'eau, il n'est pas probable que les faux prophètes, avides de bonne chère, eussent été tentés d'en faire dresser pour satisfaire leurs désirs. Il est donc vraisemblable qu'il pouvait y avoir sur la table eucharistique un menu moins sommaire. Du moment qu'il s'agit d'un repas, et non d'un rite, ce serait une erreur de s'imaginer que la composition de ce repas dût être partout et toujours la même ; nous avons déjà vu que plus tard encore il y eut, dans certains milieux, des agapes dénoncées comme des festins. Mais le texte de la *Didaché* nous autorise à affirmer qu'en règle générale le repas devait être très sobre. Et, encore une fois, il ne pouvait pas en être autrement, du moment qu'il s'agit d'un repas de communauté, et non pas d'un repas privé organisé par un prophète pour un groupe de chrétiens. Même sous sa forme la plus simple un repas complet pour toute une communauté, aurait été très difficile à organiser dans une église tant soit peu nombreuse. Mais les églises syro-palestiniennes visées par la *Didaché* sont de petites communautés rurales, où l'on prélève les prémices de l'aire et du pressoir, du bétail et des moutons (13. 3) et où, par conséquent, les repas communautaires sont encore possibles.

D'ailleurs — et ceci est essentiel — le but du repas n'est pas de banqueter. C'est un repas religieux, qui ne se transforme en dîner complet que par une véritable altération de sa nature propre. Les prières eucharistiques sont sous ce rapport très significatives : à propos du pain on doit rendre grâces, — pour le pain? non, — pour la vie et la science que Dieu a communiquées aux chrétiens par son serviteur Jésus (9. 3) ; à propos de la coupe, pour la sainte vigne de David que Dieu a fait connaître par Jésus, c'est-à-dire rendre grâces à Dieu de ce qu'il ait fait connaître par Jésus quel est le véritable peuple de Dieu (9. 2)[1]. Après le repas, ce n'est

1) « La sainte vigne de David, ton serviteur, que tu as fait connaître par Jésus, ton serviteur. » Que l'image soit suggérée par le vin contenu dans la coupe, c'est probable. Mais il est évident que ce n'est pas la vigne en tant que

pas non plus pour la nourriture absorbée que les convives rendent grâces, c'est de ce que Dieu habite dans leurs cœurs, de ce qu'il leur a fait connaître la science, la vie et l'immortalité par Jésus (**10**. 2). A tous les hommes Dieu a donné nourriture et boisson pour qu'ils en jouissent, mais ce qui est le privilège des convives, c'est que Dieu leur a donné une nourriture et une boisson spirituelles et la vie éternelle (**10**. 3). Voilà qui est aussi clair qu'on peut le désirer. Le repas eucharistique est avant tout un repas spirituel.

3° *Le repas eucharistique est célébré le dimanche* (**14**. 1), *mais il peut l'être aussi à d'autres jours* (11. 9); en effet, la table dressée à l'appel d'un prophète n'est pas la table régulière du jour du Seigneur. Mais c'est aller trop loin de prétendre que l'eucharistie fût célébrée tous les jours dans les communautés de la *Didaché*. Il n'y a aucune indication à ce sujet. C'eût été presque le communisme alimentaire. Une organisation de ce genre implique un ensemble de conséquences qui réagissent sur tous les détails de la vie. Nous en trouverions des traces dans les préceptes moraux et dans les autres prescriptions cultuelles ou disciplinaires de la *Didaché*. Il n'y en a pas. Tout au contraire, à plusieurs reprises il est parlé des obligations d'assistance à l'égard des indigents ou des coreligionnaires de passage. Le seul fait que la *Didaché*

plante productive du vin que Dieu a fait connaître par Jésus. On a voulu voir ici une allusion au sang du Christ, mais sans aucune raison à l'appui. D'autres y ont vu une forme de l'assimilation de Jésus au cep de vigne, telle qu'on la trouve dans le IVe Évangile (**15**. 1 : ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή). Mais ce langage allégorique, qui est le propre du IVe Évangile, est tout à fait étranger à la *Didaché* ; la sainte vigne de David est ici quelque chose que Dieu a fait connaître, non pas en Jésus, mais *par* Jésus ; ce n'est pas lui-même. L'explication naturelle et très simple de cette expression est fournie par l'Ancien Testament où le peuple de Dieu est à plusieurs reprises appelé « la vigne plantée par l'Éternel » ; voir *Esaïe*, **5**. 1-7 ; *Jérémie*, **2**. 21 ; *Psaume*, **80**. 9 et suiv. Justin Martyr dit expressément (*Dial.*, **110**) : « La vigne plantée par Dieu et par le sauveur Christ, c'est son peuple. » Par Jésus, Dieu a fait connaître quelle est la sainte vigne de David, c.-à-d. quel est le véritable peuple de Dieu, — idée très familière à l'esprit chrétien du Ier et du IIe siècle, dans la lutte avec les Juifs qui prétendaient que le peuple de Dieu, c'étaient eux et non les chrétiens.

recommande de se réunir pour rompre le pain en commun le dimanche implique que l'on n'avait pas coutume de le faire tous les jours.

Personne n'aurait songé à faire cette supposition, si les prières eucharistiques de la *Didaché* ne rappelaient pas les prières des repas juifs. Il importe de nous expliquer à leur sujet. Nous sommes ici au cœur même du problème.

4° *Les prières eucharistiques de la Didaché sont une ébauche de liturgie eucharistique chrétienne d'après le type des prières en usage dans les repas juifs.* Leur caractère liturgique ressort de la forme même; il suffit de les relire, avec leurs doxologies répétées (**9**, 2, 3, 4; **10**, 2, 4, 5), leur parallélisme et la teneur même de leur contenu. Cependant elles n'ont pas encore un caractère rituel, obligatoire. Les prophètes, qui sont capables de parler d'inspiration, sont libres de ne pas s'en servir. Elles sont destinées aux braves chrétiens de ces petites communautés rurales, qui avaient besoin qu'on leur signalât bien exactement ce qu'il fallait dire, parce qu'ils n'auraient pas su s'en tirer par eux-mêmes convenablement.

Elles ont un caractère juif et archaïque très prononcé. Elles sont certainement parmi les morceaux les plus anciens de la *Didaché*. Le Christ y est qualifié de παῖς θεοῦ, « serviteur de Dieu », tout comme David (**9**, 2, 3; **10**, 2, 3). La formule : « Hosanna au Dieu de David », la conservation des mots araméens « Maran atha » (« que le Seigneur vienne »), à la fin du ch. **10**, en sont des preuves très fortes. D'ailleurs quiconque est un peu familiarisé avec la genèse des prières liturgiques sait que, toujours et partout, elles sont une adaptation à des besoins nouveaux de types de prières en usage dans le milieu religieux où elles ont pris naissance. Nous avons ici une liturgie primitive en formation, non encore obligatoire, qui n'est autre chose qu'un modèle de prières du genre familier aux chrétiens d'origine juive et qu'on leur recommande de préférence à d'autres.

Ce type de prières, c'est en effet celui qui était en usage

dans les repas religieux chez les Juifs. Nous ne connaissons pas les formules complètes de ces prières à l'époque où le christianisme naquit en Palestine, mais nous savons qu'il y en avait. Notre meilleure source à cet égard est le traité des *Berakhôt* ou des formules de bénédiction, au commencement de la Mishna dans le Talmud de Jérusalem[1]. Ce traité, composé au début du III^e siècle après J.-C., est une codification des décisions des docteurs juifs sur les divers cas où il faut appliquer ou modifier les formules de bénédiction afférentes aux diverses circonstances de la vie, notamment aux repas. Les formules elles-mêmes n'y sont pas données *in extenso*; elles sont désignées simplement par leurs paroles initiales, parce qu'elles sont connues de tous les lecteurs. Elles sont depuis longtemps fixées. Si le traité lui-même est de la casuistique rédigée au III^e siècle, les prières auxquelles cette casuistique s'applique sont de beaucoup antérieures. Il n'est pas téméraire de supposer qu'elles étaient déjà en usage deux à trois cents ans plus tôt, dans cette population juive de Palestine dont on connaît par ailleurs la piété formaliste, ou tout au moins qu'il y en avait de semblables. Le fait est dûment certifié pour le rituel du repas pascal, dont nous nous occuperons plus loin.

Or, le traité *Berakhôt* atteste (6. 1) qu'il y avait des formules de bénédiction particulières pour les différentes espèces d'aliments : pour les fruits on disait : « Sois loué, créateur des fruits de l'arbre » etc.; toutefois le vin était

1) Voir *Traité des Berakhôt du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone*, traduit en français par *Moïse Schwab* (Paris, Maisonneuve, 1871). *Berachoth, der Mischnatractat « Segenssprüche »*, ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum N. T. mit Anmerkungen versehen, par *Paul Fiebig* (Tübingen, Mohr, 1906). Voir aussi : *Ed. von der Goltz. Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche* (Leipzig, Hinrichs, 1905) et l'édition de la *Didache* publiée par M. *Paul Sabatier*, à Paris, chez Fischbacher. MM. von der Goltz et Fiebig ont utilisé aussi divers formulaires de prières en usage chez les Juifs à des époques beaucoup plus tardives. Je ne me crois pas autorisé à en faire état dans cette enquête.

l'objet d'une bénédiction spéciale qui commençait ainsi : « Sois loué, créateur du fruit de la vigne » ; pour le pain on disait : « Sois loué, toi qui as fait sortir le pain de la terre » etc. D'après le ch. 7, 1, dès que trois personnes ont mangé ensemble, elles doivent rendre grâces en commun. Il y a donc des prières de bénédiction et de reconnaissance *avant et après le repas*. Il y avait aussi des formules de bénédiction pour les jours de fête, notamment pour le sabbat, où l'on rappelait les bienfaits de Dieu à l'égard de son peuple. Les docteurs n'étaient pas d'accord sur l'ordre respectif de ces diverses prières : l'école de Schammaï plaçait la bénédiction du jour après celle du vin, l'école de Hillel préconisait l'ordre contraire (8, 1).

Si nous rapprochons ces renseignements des prières eucharistiques de la *Didaché*, nous constatons que le contenu de ces prières est bien authentiquement chrétien, mais que le moule est non moins authentiquement juif : avant le repas eucharistique (où, nous l'avons vu, le pain et le vin seuls figurent d'une façon normale) prière de bénédiction pour le vin et pour le pain ; après le repas action de grâces. C'est ainsi que faisaient les Juifs pieux, lorqu'ils prenaient des repas en commun, et aux jours de fête religieuse ces prières se compliquaient d'autres où étaient rappelés les actes de Dieu célébrés à cette occasion. C'est exactement ce que font les chrétiens de la *Didaché*. Ils n'insistent pas sur les biens matériels — le pain et le vin — mais ils rendent grâces pour les bienfaits que Dieu leur a dispensés par son serviteur Jésus et ils le prient de réaliser pour son Église le triomphe qu'Il lui a promis. Nous verrons plus loin que les prières du repas pascal renferment aussi cet élément eschatologique.

On reconnaîtra que si les prières de la *Didaché* sont modelées sur le type des prières en usage dans les repas collectifs juifs, il ne s'ensuit pas que les repas eucharistiques eussent lieu tous les jours. Leur contenu les rapproche plutôt du type de prières que les Juifs disaient aux repas collectifs des jours de fête, puisque ce ne sont pas tant les aliments pour lesquels

il est rendu grâces que les bienfaits de Dieu pour le salut des membres de l'Église.

5° *Il n'y a rien dans ces prières qui se rapporte de près ou de loin à un sacrifice.* La *Didaché* cependant n'a pas échappé à la hantise de l'assimilation de l'eucharistie à un sacrifice : au ch. 14, v. 1 il est recommandé aux fidèles de confesser leurs transgressions avant de célébrer l'eucharistie le dimanche, « afin que votre sacrifice (θυσία) soit pur ». Et c'est par un appel à une parole du prophète Malachie que cette recommandation est justifiée, procédé assez rare dans la *Didaché*. Il n'est pas improbable que l'expression et la citation aient été ajoutées au texte primitif, avec lequel elles ne cadrent pas du tout. Il y a plusieurs autres passages dans cet écrit qui suggèrent le même soupçon. Mais si cette solution paraît arbitraire, et que l'on conserve le terme comme authentique, il faut bien reconnaître qu'il s'agit ici d'un rapprochement purement superficiel et extérieur. L'idée même de l'eucharistie en tant que repas religieux spirituel exclut complètement l'idée de sacrifice. Il n'y a même aucune notion d'oblation. Le témoignage des prières est décisif à cet égard.

6° *Le caractère essentiel de l'eucharistie dans la Didaché est d'être un repas d'actions de grâces* pour les bénédictions spirituelles accordées aux chrétiens (voir plus haut, observation 2). Les fidèles commémorent ces bénédictions, car ce n'est pas l'absorption du pain et du vin qui leur fait connaître quel est le vrai peuple de Dieu (la sainte vigne de David) ou qui leur donne la γνῶσις, c'est-à-dire la connaissance profonde de la volonté de Dieu à leur égard, de son plan providentiel. Ici encore nous sommes sur un terrain purement juif. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de plus au ch. 10 v. 3, où il est parlé de nourriture spirituelle et de vie éternelle? Ne trouvons-nous pas ici un témoignage analogue à celui de Justin et d'Ignace, pour lesquels les aliments eucharistiés n'étaient pas de la nourriture vulgaire? N'est-ce pas l'absorption de ce pain et de ce vin qui procure cette nourriture spirituelle et qui confère la vie éternelle? En aucune façon. Ces bienfaits-

là sont aussi de ceux que Dieu *a accordés* dans sa grâce par son serviteur (ἐχαρίσω); c'est un rappel d'un acte accompli une fois pour toutes dans le passé et pour lequel les fidèles bénissent Dieu à chaque eucharistie. Il n'y a ici aucune idée mystique d'une vertu communiquée aux fidèles par le pain et le vin eucharistiés. Le mysticisme de la *Didaché* est ailleurs et sous une forme très belle.

7° *Le pain de l'eucharistie dans la Didaché est le symbole de l'union entre les chrétiens qui ne doivent former qu'un seul corps.* Le fragment de la prière d'action de grâces à propos du pain (9. 4) est peut-être ce qu'il y a de plus original et de plus instructif dans le témoignage que nous analysons. De même que le pain rompu par les communiants a été fait de grains de blé qui ont poussé sur les collines à l'état dispersé et qui sont devenus un seul objet, un seul corps (ἐγένετο ἕν), en mêlant leur farine dans ce pain unique, de même l'Église, c'est-à-dire l'assemblée des chrétiens, recrutée de partout, même des extrémités de la terre, ne doit former qu'un seul tout dans le Royaume de Dieu. Voilà qui est capital. L'idée que les chrétiens ne forment qu'un seul corps n'est donc pas seulement un concept de la théologie mystique paulinienne, qui assimile l'Église au corps du Christ, ou de la théologie johannique dont l'idéalisme alexandrin proclame l'unité de l'esprit et de la vie dans le Père, dans le Verbe et dans les fidèles. Elle existe indépendamment de ces conceptions savantes, interprétations rabbiniques ou philosophiques de l'évangile ; nous la trouvons ici à l'état fruste en quelque sorte, sous la forme d'image et non d'allégorie, conforme au génie hébraïque, c'est-à-dire sous une forme qui a toutes les apparences d'une provenance plus authentiquement palestinienne. Ce témoignage de la *Didaché*, en effet, ne saurait être dérivé de celui de Paul ou de celui du quatrième évangéliste ; il y a un abîme entre la notion du christianisme tout évangélique de la *Didaché* et celles des deux grands penseurs qui ont donné à l'Évangile ses premières expressions théologiques. Il a sa valeur propre. L'idée qu'il représente est la même que celle

que nous trouverons chez Paul et chez le quatrième évangéliste ; c'est la forme en laquelle elle est rendue qui seule diffère. On est donc autorisé à penser que l'idée est antérieure aux diverses expressions, indépendantes les unes des autres, sous lesquelles elle nous est parvenue.

Et ce qui complète l'originalité et la valeur de ce témoignage, c'est qu'il est indépendant également de celui des évangiles synoptiques. Car :

8° *Il n'y a dans l'eucharistie de la Didachê aucun souvenir de l'institution par Jésus, aucune trace d'une commémoration de la mort de Jésus, aucune allusion à la chair ou au corps et au sang de Jésus.* Voilà encore un ensemble de constatations extrêmement importantes et qui ne sont pas sujettes à discussion. Il y avait donc tout un groupe d'églises, dans la région même où la religion chrétienne est éclose, pour lesquelles la chair et le sang de Jésus étaient sans aucune relation avec l'eucharistie[1].

(*A suivre.*) JEAN RÉVILLE.

1) Si l'on veut voir ce que ce même texte est devenu, lorsqu'on a voulu le mettre d'accord avec les écrits du Nouveau Testament et la dogmatique de l'Église à la fin du IIIe siècle, il n'y a qu'à lire les passages correspondants des *Constitutions apostoliques* (VII, 25) : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie que tu nous a fait connaître par Jésus, ton serviteur, par lequel tu as créé toutes choses et tu veilles à toutes choses, et que tu as envoyé afin qu'il devînt homme pour notre salut, auquel tu as permis de souffrir et de mourir et que tu as ressuscité pour le glorifier selon ton bon plaisir, que tu as fait asseoir à ta droite et par lequel tu nous a promis la résurrection d'entre les morts... Nous te rendons encore grâce, ô notre Père, pour le précieux sang du Christ qui a été répandu pour nous, et pour son précieux corps dont nous réalisons ici les répliques, lui-même nous ayant prescrit d'annoncer sa mort », etc.

# MERCURE TRICEPHALE

## I

Au mois d'octobre 1871, Adrien de Longpérier entretint l'Académie des Inscriptions de plusieurs bas-reliefs découverts dans le libage des bâtiments de l'Hôtel-Dieu et acquis aussitôt par le musée municipal de Paris. « Quatre grands blocs, lit-on dans les *Comptes-rendus*, portent des sculptures, parmi lesquelles on remarque des génies de Mars chargés des armes du dieu et une divinité à trois visages ayant pour symbole une tête de bélier, divinité qui était connue sur (*sic*) un certain nombre de pierres trouvées à Reims, à Autun et à Beaune, et dont la présence à Paris tend à montrer le culte de ce dieu sous un aspect national de plus en plus étendu. » Je ne pense pas qu'Adrien de Longpérier se soit exprimé en ces termes ; mais, faute d'un autre texte, je transcris celui des *Comptes-rendus*[1].

Cinq ans plus tard, en décembre 1876, Longpérier communiqua à l'Académie une note de M. Mowat, dans laquelle ce savant combattait la thèse du baron de Witte au sujet des divinités tricéphales ; alors que ce dernier admettait l'existence d'un dieu gaulois tricéphale, représenté parfois par un vieillard à trois visages[2], M. Mowat, reprenant une thèse

1) Texte des *Comptes-rendus*, 1871, p. 378-379, reproduit dans les *Œuvres* de Longpérier, t. III, p. 229-230. Texte identique (sous la signature A. B.) dans la *Revue archéol.*, 1870-71, II, p. 324, avec les mêmes fautes évidentes (*sur* un certain nombre de pierres, au lieu de *par* ; il n'y a d'ailleurs aucune *pierre* représentant un tricéphale à Autun ; Longpérier a dû mentionner la statuette *de bronze* de ce type, trouvée, dit-on, à Autun vers 1840 et acquise, en mai 1870, par le Musée de Saint-Germain).

2) *Revue archéol.*, 1875, II, p. 387.

indiquée en 1861 par Paulin Paris, prétendait que les tricéphales crus gaulois n'étaient que des Janus romains mal imités. Sur quoi Adrien de Longpérier rappela la statuette d'Autun, la stèle de Paris, le cippe de la Malmaison près de Laon et d'autres monuments, d'où il résultait, suivant lui,



Fig. 1. — Tricéphale de l'Hôtel-Dieu.

qu'il s'agissait bien de divinités tricéphales indigènes, non de copies ou d'imitations du Janus Quadrifrons[1]. Ces observations n'empêchèrent pas M. Mowat de développer à nouveau la même théorie en 1881, dans le premier numéro du *Bulletin épigraphique de la Gaule*, fondé par Florian Vallentin[2].

1) *Revue archéol.*, 1876, I, p. 60.
2) *Bulletin épigraphique*, t. I (1881), p. 28 et suiv.

Entre temps, dans la *Revue archéologique* de 1880, Alex. Bertrand publiait un dessin du tricéphale de Paris, en renvoyant à la courte notice de Longpérier[1].

Le type gallo-romain du tricéphale avait éveillé la curiosité de Bertrand, qui en réunit au Musée de Saint-Germain une collection aussi nombreuse que possible, originaux et moulages, et en fit connaître la plupart dans son mémoire sur l'autel de Saintes et les triades[2]. Je décrivis à mon tour ces monuments en 1886, dans mon *Catalogue sommaire* du Musée, et j'en donnai une liste très détaillée, avec d'amples développements, dans mes *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, publiés en 1894. Une gravure à grande échelle du bas-relief principal de l'Hôtel-Dieu, conservé au Musée Carnavalet, mais dont le Musée des Antiquités Nationales possède un moulage, parut en 1899 dans mon *Guide illustré au Musée de Saint-Germain*[3].



Fig. 2. — Mercure sur un autel de Paris.

A l'exemple de Longpérier et de Bertrand, j'ai longtemps évité de proposer un nom pour le tricéphale gallo-romain ; j'ai même expressément avoué que je l'ignorais. Les auteurs

1) *Revue archéol.*, 1880, II, p. 9.
2) *Ibid.*, p. 1 et suiv., 70 et suiv.
3) S. Reinach, *Guide illustré*, p. 74. Cf. le cliché dans *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 57, où j'ai identifié ce tricéphale à Mercure (p. 73).

de deux précis récents de mythologie celtique, MM. Dottin et Renel, ont fait de même. Je crois que c'est à tort et que nous avons poussé la réserve trop loin. Le sculpteur indigène auquel on doit le tricéphale de l'Hôtel-Dieu (fig. 1) n'a pas voulu laisser dans le vague la nature de cette divinité ; il l'a pourvue d'attributs dont le plus significatif, fort endommagé d'ailleurs, ne paraît pas avoir été reconnu encore, mais ne laisse aucun doute sur la nature du dieu gréco-romain auquel notre tricéphale parisien fut identifié.

Dans toutes les descriptions que je connais de ce bas-relief, sans en excepter les miennes, il est dit qu'il tient à la main gauche une tête de bélier, ce qui est exact ; j'ai imprimé, et d'autres ont imprimé d'après moi, qu'il s'agissait d'un serpent à tête de bélier, symbole dont les sculptures gallo-romaines offrent plus d'un exemple[1] ; mais c'est là certainement une erreur. Ce que l'on prend, au premier abord, pour les replis du corps d'un serpent, sont les plis du manteau que porte le dieu. D'autre part, comme la tête de bélier est fort semblable à celle du serpent à tête de bélier qui paraît dans d'autres monuments, il est vraisemblable que cet animal fantastique était bien figuré sur le *modèle* d'après lequel travailla le sculpteur de Lutèce ; seulement, au lieu de représenter un serpent, il figura les plis d'un manteau.

## II

Il y a quelques mois, M. Camille Jullian m'ayant prié d'examiner de près à Saint-Germain le moulage du tricéphale de Carnavalet, je crus distinguer, à la droite du dieu, une grosse tortue posée sur le sol. Cette partie du bas-relief étant en très mauvais état, je me méfiais avec raison de cette « découverte » et je renouvelai à plusieurs reprises mon examen. Aujourd'hui, je crois pouvoir affirmer, sans hésitation aucune, que le dieu tient de la main droite un sac ou une bourse et

1) S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 195.

qu'un petit bouc, dont on distingue les cornes et la barbe, est couché à ses pieds. Comme il arrive souvent en pareille matière, une fois qu'on a trouvé la véritable *lecture* de linéaments indistincts, on se demande comment on a pu si longtemps la méconnaître. Mais j'ai sous les yeux un croquis dessiné par moi, il y a huit ou dix ans, d'après le moulage, et où la ligne du dos du bouc est très clairement marquée[1].

Si la tête de bélier, que le dieu tient de la main gauche, pouvait déjà être considérée comme un attribut de Mercure, le bouc couché à sa droite ne laisse aucun doute à cet égard. Il suffit de rappeler un Mercure gallo-romain debout, décorant une des faces d'un autel découvert à Paris en 1784[2], qui tient une bourse du bras droit abaissé et à droite duquel est couché un petit bouc (fig. 2). Le même attribut paraît souvent sur la droite d'images de Mercure trouvées en Gaule, à Paris même (Saint-Germain-des-Prés)[3], à Blanche-Fontaine près de Langres[4], à Dampierre (Haute-Marne)[5], à Saint-Apollinaire (fig. 3)[6], etc.




Fig. 3. — Mercure de Saint-Apollinaire (Côte-d'Or).

1) Dans mon ouvrage *Cultes, mythes et religions* (1905, t. I, p. 73), j'ai écrit que le tricéphale de Paris était escorté d'un *bélier*.
2) *Catalogue sommaire*, p. 33, n. 1225 (Grivaud, *Recueil*, pl. XV, 1).
3) Original au Musée Carnavalet (Saint-Germain, n° 25779).
4) Saint-Germain, n° 25851.
5) *Ibid.*, n° 27591 (Héron de Villefosse, *Revue archéol.*, 1883, II, p. 387).
6) *Ibid.*, n° 31755.

Il est donc désormais certain que le tricéphale de Carnavalet a été identifié par l'auteur même de la sculpture au Mercure romain ; c'est une image du Mercure gaulois et cette conclusion prend une importance singulière, quand on réfléchit qu'*aucune* des figures gallo-romaines qui s'écartent des types classiques n'a pu être désignée avec certitude sous le nom d'un dieu gréco-romain.

La sculpture qui nous occupe est de grande dimension (0m,95 de haut) et d'un travail relativement soigné. Elle a fait partie, comme nous le verrons, d'un monument considérable qui existait dans la Cité et qui doit être contemporain des autels trouvés en 1710 sous le chevet de Notre-Dame de Paris, c'est-à-dire du règne de Tibère.

En général, je crois qu'il faut attribuer au Ier siècle de l'Empire tous les monuments gallo-romains de grande dimension où paraissent des images de divinités étrangères au panthéon classique — tricéphales, dieux accroupis, Mercures barbus et serpents cornus ; avec les progrès de la romanisation, qui s'acheva au IIe siècle, ces vieux types s'effacèrent devant ceux de l'art gréco-romain[1].

Une fois que le dieu tricéphale d'un monument officiel a été assimilé à Mercure, il n'est pas téméraire d'affirmer que tous les tricéphales gallo-romains sont des images de Mercure, c'est-à-dire du dieu indigène que César identifia au Mercure romain et qu'il considéra comme le dieu gaulois par excellence, celui qui comptait le plus de fidèles et dont le culte était manifesté par le plus de monuments (*plurima simulacra*[2]). Quelque signification que César ait attachée au mot *simulacrum*, il est digne de remarque que, dans la Gaule romaine, les images de Mercure, tant en pierre qu'en bronze,

1) Aussi me rangerais-je à l'opinion des savants qui placent le vase de Gundestrup au Ier siècle si je croyais qu'il a été fabriqué dans la Gaule romaine. Mais, en dehors de la Gaule, les conceptions de la mythologie celtique ont pu durer beaucoup plus longtemps et même se développer. Le costume des personnages sur les reliefs de Gundestrup n'a rien, absolument rien de gaulois.

2) César, *Bell. Gall.*, VI, 17, 1.

sont de beaucoup plus nombreuses et plus généralement répandues que celles de toute autre divinité. A côté de ces images, conformes aux modèles romains et qui n'ont de celtique que la provenance, d'autres semblent refléter des conceptions indigènes que nous connaissons seulement par elles. De ce nombre sont les tricéphales. Sur toute une série d'autels en pierre découverts à Reims, on voit la triple tête d'une divinité barbue avec trois nez, trois bouches et deux yeux ; quatre de ces stèles sont ornées, à la partie supérieure, d'une tête de bélier, attribut de Mercure[1]. Dès 1853, Hucher, qui connaissait les tricéphales de Reims, et croyait même en trouver un sur une monnaie des *Remi*, proposait d'y voir « Géryon ou Hermès[2]. » De tous les tricéphales connus, le plus intéressant est la statuette de bronze d'Autun, également remarquable par l'attitude des jambes croisées, les serpents ou plutôt les poissons à tête de bélier que le dieu tient sur ses genoux et qui l'enlacent, le caractère sacré du torques qu'il porte au cou et de celui qu'il semble offrir à ses animaux familiers. L'attitude des jambes croisées, que Bertrand qualifiait de *bouddhique* et que d'autres ont appelée plus justement *celtique*, n'est pas particulière à une seule divinité, puisqu'on la trouve également prêtée à des dieux et à des déesses ; mais l'animal fantastique à tête de bélier, dont on connaît au moins quinze exemplaires, est bien un attribut de Mercure, ou plutôt la représentation zoomorphique du dieu celtique identifié au Mercure romain. On peut aboutir à cette conclusion par plusieurs voies, d'abord par celle que nous avons suivie — la tête de bélier étant un attribut de Mercure dans le bas-relief de Paris et dans la statuette d'Autun. On peut aussi alléguer le grand Mercure en relief découvert à Beauvais, dans une niche dont les deux parois latérales sont décorées d'un serpent à tête de bélier[3]. Mais l'argument le plus décisif est

1) S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 189.
2) *Revue numismatique*, 1852, p. 16 ; cf. *ibid.*, 1863, p. 58 et J. de Witte, *Rev. archéol.*, 1875, II, p. 384.
3) *Rev. archéol.*, 1899, t. II, p. 115.

fourni par l'autel de Mavilly (Savigny-lès-Beaune), où j'ai démontré qu'un sculpteur gallo-romain des premiers temps de l'Empire avait grossièrement reproduit les images des douze dieux telles qu'elles devaient exister à Rome même, sur un monument de style étrusque plutôt que grec[1]. Un de ces dieux est Mercure, représenté avec des ailes, suivant le goût étrusque qui donne des ailes à Vénus. Mais cela ne faisait pas l'affaire du Gaulois ou de ses clients qui, dans ce concert de dieux étrangers, voulaient trouver le dieu national. Aussi le sculpteur figura-t-il sur le registre inférieur, *à droite de Mars*, un serpent ou un poisson à tête de bélier, qui occupe une place bien en vue, une place d'honneur. Alors que tout autre motif ferait défaut pour y reconnaître Mercure, le texte célèbre des Commentaires de César nous y obligerait[2].

## III

On a dit, et j'ai écrit à mon tour, que le tricéphale d'Autun était cornu, parce que l'on aperçoit, au revers de la tête, deux petits trous qui ont pu servir à l'insertion de cornes[3]. Il y a là une simple possibilité, rien de plus. Dans la liste des tricéphales que j'ai dressée en 1894 et à laquelle on ne peut ajouter que très peu de chose[4], je ne trouve pas un seul exemple certain d'un tricéphale cornu et j'en trouve un — la stèle de Beaune[5] — où un dieu tricéphale est debout entre deux dieux assis, dont l'un est indistinct, l'autre cornu et

1) Voir, en dernier lieu, *Bull. de corresp. hellénique*, 1906, p. 150 et suiv.

2) J'ai déjà dit cela en 1894 (*Rev. archéol.*, 1894, I, p. 4); cf. *Bronzes figurés*, p. 197.

3) *Bronzes figurés*, p. 185.

4) Tricéphale découvert en 1859 à Condat, dans la Dordogne (*Soc. archéol. de Bordeaux*, 1907, t. XXII, pl. I-II; *Rev. arch.*, 1899, I, p. 302; II, p. 466; *Anthropologie*, 1899, p. 246, avec croquis). — On m'a signalé un tricéphale à Sainte-Eaune près de Saint-Maixent, qui aurait été enfoui dans les fondations d'une maison moderne.

5) *Revue archéol.*, 1880, II, p. 9, 75.

chèvre-pieds. Ce monument suffit à me convaincre que le tricéphale et le dieu cornu répondent à des conceptions différentes, et que, par suite, la désignation de *Cernunnos*, appliquée à la statuette d'Autun, est probablement erronée.

Un argument accessoire à l'appui de l'opinion que je soutiens est le fait que le panthéon grec ne connaît qu'une seule divinité mâle à trois têtes, qui est précisément Hermès. Il y avait à Athènes, dès le VIe siècle avant notre ère, des Hermès tricéphales et quadricéphales, sans doute placés à des carrefours, comme pour protéger et surveiller les routes qui s'y croisaient[1]. La divinité féminine des routes et des carrefours, Hécate, était également représentée avec trois visages, afin qu'elle pût veiller sur les triples voies :

*Ora vides Hecates in tres vertentia partes,*
*Servet ut in ternas compita secta vias*[2].

En dehors d'Athènes, nous trouvons encore un Hermès tricéphale en Arcadie, dans la vieille ville de Nonacris, qui fut abandonnée en 370 lors de la fondation de Mégalopolis et où il n'existait, à l'époque de Pausanias, que des ruines presque effacées[3]. Usener a aussi supposé avec vraisemblance que la vieille idole de Trézène dite Hermès Πολύγιος (lire Πολύγυιος, *aux nombreux membres*) était un Hermès à trois têtes et à six bras[4].

On n'a jamais expliqué pourquoi les Gaulois, dont nous ne connaissons avec certitude aucune idole antérieure à la conquête romaine, ont représenté Mercure barbu, se conformant

1) Harpocration, s. v. Τρικέφαλος; Philochore, *Atthide*, III (*Fragm. hist. graec.*, I, p. 395); Hesychius, s. v. Ἑρμῆς τρικέφαλος (citant Aristophane). Photius et Eustathe (*ad. Il.*, XXIV, 333) parlent d'un Hermès quadricéphale placé à un carrefour du Céramique d'Athènes et œuvre d'un sculpteur du Ve siècle, Télésarchide (cf. Brunn, *Gesch. der Künstler*, t. I, p. 558). Voir aussi Eustathe, *Od.*, IV, 450.

2) Ovide, *Fastes*, I, 141.

3) Lycophr., *Alex.*, 680. Νωνακριάτης τρικέφαλος φαιδρὸς θεός.

4) Usener, *Dreiheit*, p. 167.

ainsi au type grec du VIe siècle, alors que l'art gréco-romain du temps de César ne figurait plus, depuis bien longtemps, qu'Hermès imberbe. Mais les textes que nous venons d'alléguer posent un nouveau problème du même genre : pourquoi les Gaulois ont-ils sculpté des Mercures tricéphales, alors qu'Hermès tricéphale appartient exclusivement au plus vieux fonds de la mythologie figurée des Grecs? Dire que les Gaulois adoraient un dieu, analogue, par certains caractères, à l'Hermès-Mercure du panthéon classique, qu'ils prêtaient à ce dieu une barbe et quelquefois trois têtes, que l'analogie entre leurs Mercures du Ier siècle de notre ère et les Hermès grecs de 700 ans plus anciens doit être regardée comme une simple coïncidence — c'est vraiment, je crois, se contenter de trop peu. Que voyons-nous à Savigny-les-Beaune dans la Côte-d'Or? Un tailleur de pierres gaulois du Ier siècle qui copie grossièrement les plus anciennes images qu'il ait pu trouver de dieux romains, une Vesta antérieure à toute influence grecque, un Mars identique aux plus anciens bronzes étrusques de ce dieu[1]. Pourquoi a-t-il choisi ces modèles archaïques? Parce qu'il les croyait plus vénérables. Je pense que les sculpteurs de Mercures barbus et de Mercures tricéphales ont fait de même ; ils ont eu recours, intentionnellement, aux plus vieux types. A l'époque où se placent leurs premiers essais, beaucoup de statues grecques archaïques avaient été transportées à Rome ; ils ont pu y voir des Hermès barbus et des Hermès tricéphales du VIe siècle. Mais ils ont pu en voir aussi dans les temples de Marseille. En quelque lieu qu'ils les aient vus, l'essentiel, à mes yeux, et le fait certain, c'est qu'ils les ont recherchés et imités à bon escient.

Cela dit, il n'est pas moins évident que si les idées religieuses des Gaulois, ou du moins, de certains peuples gaulois, n'avaient pas impliqué l'existence d'une divinité du commerce et des chemins conçue comme âgée et tricéphale

1) *Revue archéol.*, 1897, II, p. 313.

(à cause des carrefours), ils n'auraient pas emprunté ces types plastiques au fonds de la sculpture grecque du vi[e] siècle. Un détail à remarquer, c'est qu'ils ont toujours prêté à Mercure une grande bourse, attribut qui ne paraît dans aucune image grecque d'Hermès et dont l'origine est inconnue[1]. A l'époque romaine, dans tout l'Empire, les images de Mercure tenant une bourse sont très nombreuses; je suis disposé à croire que cet attribut *réaliste* était assigné par la tradition religieuse au Mercure celtique, quel qu'ait été son nom indigène, et qu'il a passé du Mercure celtique au Mercure gréco-romain.

## IV

Tout ce qui précède devrait être révisé ou révoqué en doute s'il fallait accepter sans réserves l'interprétation d'un vase en terre de Bavai (?), conservé au Cabinet des Médailles, qui a été proposée par M. Babelon et développée par feu Usener[2]. Sur le pourtour de ce vase figurent sept têtes en relief, qui se succèdent dans l'ordre suivant : une tête imberbe, un tricéphale barbu, deux têtes barbues, une tête imberbe, deux têtes barbues. Ce sont, disent MM. Babelon et Usener, les sept jours de la semaine, et il faut reconnaître que la distribution des têtes barbues ou imberbes se prête sans difficulté à cette explication. Mais alors le tricéphale ne pourrait être que Mars, le dieu du mardi, et notre identification du tricéphale à Mercure deviendrait caduque. En outre, on a cru observer, sur la tête centrale du tricéphale de Bavai, deux petites amorces de cornes; cela aussi serait en contradiction avec notre thèse, que les tricéphales ne sont pas cornus.

1) Roscher, *Lexikon*, s. v. *Hermès*, p. 2426.
2) Babelon, *Guide au Cabinet des Médailles*, p. 24; Villenoisy, *Bull. de l'Institut de Liège*, 1892, p. 424; Usener, *Dreiheit*, p. 162.

En ce qui touche, d'abord, ce dernier détail, les petites éminences que l'on a prises pour des amorces de cornes peuvent être tout aussi bien les amorces d'ailerons, ce qui confirmerait, loin de la réfuter, l'identification du tricéphale barbu à Mercure.

Le vase du Cabinet des Médailles n'est pas le seul que l'on connaisse de cette espèce : on en a signalé plusieurs autres, tous provenant du nord-est de la Gaule et sans doute d'un même atelier belgo-romain des deux premiers siècles. Le mieux conservé de ces vases, après celui du Cabinet des Médailles, a été exhumé à Jupille en 1872 et se trouve au musée de Liège[1]. La tête du tricéphale fait défaut ; mais, des six autres têtes, il y en a trois imberbes, contre deux seulement dans le vase de Paris. Avec trois têtes imberbes et, par suite, supposés féminines, il devient impossible de reconnaître sur le pourtour du vase les divinités des sept jours de la semaine. Par suite, je ne pense pas que l'explication de MM. Babelon et Usener soit valable pour le vase du Cabinet des Médailles ; alors même qu'on la maintiendrait, il serait facile d'admettre une erreur de l'ouvrier, qui aurait interverti le tricéphale avec la tête barbue qui lui fait suite. De toutes façons, on ne peut s'autoriser de ce document pour reconnaître le Mars gaulois dans le tricéphale, alors que pas un seul des tricéphales découverts en Gaule ne se présente avec les attributs de Mars[2].

On sait que les scholies de Lucain témoignent d'une singulière incertitude dans l'identification des trois dieux gaulois que nomme le poète, Teutatès, Esus et Taranis ; les unes identifient Teutatès à Mercure, les autres à Mars ; les unes assimilent Esus à Mars, les autres à Mercure ; Taranis serait

1) Villenoisy, *Bull. archéol. liégeois*, 1892, t. XXIII, pl. à la p. 422.

2) En Angleterre, à Risingham, on a trouvé une dédicace *numinibus Augustorum* où figurent le tricéphale, un Mars armé et une Victoire (Bruce, *Lapidarium*, p. 325 ; Mowat, *Revue épigr.*, 1880, p. 30). Le tricéphale, figurant à côté d'un Mars du type classique, ne pouvait guère être lui-même un Mars, tandis que la désignation de Mercure lui convient fort bien.

Jupiter ou Dispater[1]. On a pu conclure de là, non sans raison, que le Mercure des Gaulois ou, du moins, celui des Parisii, offrait certains caractères communs avec Mars. Toutefois, à l'époque de Tibère et dans l'art officiel de Lutèce, cette confusion doit avoir été éclaircie, puisque, comme nous le verrons plus loin, Mars était représenté à côté de Mercure sur le monument de l'Hôtel-Dieu. Mais la question se pose inévitablement : où est le dieu Mercure sur l'autel à quatre faces de Notre-Dame? Quelle relation existe entre les divinités qui y figurent et celles que mentionnent, très peu de temps après, les vers de Lucain?

Bien des hypothèses ont été émises à ce sujet ; je vais en proposer une autre, qui contredit, en partie du moins, celle qui m'avait semblé autrefois la plus vraisemblable. Mais se contredire est encore une façon de s'instruire : γηράσκω πολλὰ διδασκόμενος.

L'autel de Notre-Dame offre quatre images désignées par des inscriptions : Jupiter, Vulcain, Esus, Tarvos Trigaranos. J'ai démontré, à l'aide d'un bas-relief découvert à Trèves, qu'Esus et Tarvos Trigaranos font partie de la même scène qui occupe deux faces adjacentes de l'autel[2] ; restent donc, sur l'autel, Esus, Jupiter, Vulcain, à rapprocher de Esus, Taranis et Teutatès dans le passage de la *Pharsale*. L'identification du dieu tonnant, Taranis, avec Jupiter étant certaine, il est impossible de ne pas conclure à l'identité de Teutatès et de Vulcain, à moins que Lucain n'ait mentionné que trois dieux dans ces vers célèbres parce que les noms des autres ne pouvaient entrer dans des hexamètres. Cette réserve faite — elle n'est pas sans importance — l'identification de Teutatès avec Vulcain est d'autant moins difficile à admettre que le Vulcain gallo-romain est très voisin de Mars et paraît même avoir tenu lieu parfois de ce dieu guerrier. « Mars, écrit M. Jullian, a une sorte de doublet en Vulcain.

1) Voir S. Reinach, *Cultes*, t. I, p. 209.
2) *Ibid.*, t. I, p. 233 et suiv.

Si les Gaulois confédérés de la Cisalpine ont, en 223, voué un *torques* à Mars, c'est à Vulcain que, l'année suivante, ils promettent les armes romaines... A l'époque gallo-romaine, le Vulcain gaulois, transformé suivant le type contemporain du Vulcain italiote, devint un dieu plus pacifique. » Et en note : « Je dis contemporain, car le Vulcain romain primitif a eu, à la guerre, le même caractère que le Vulcain gaulois[1]. » Comme on possède des inscriptions où Mars reçoit l'épithète de Teutatès[2], il y a toute raison d'identifier le Teutatès de Lucain à Vulcain-Mars.

Mais alors, comme l'autel de Notre-Dame est un monument officiel, où le dieu par excellence des Gallo-Romains ne saurait manquer, force est d'identifier celui-ci au dieu Esus, représenté, sur l'autel, dans le costume et dans l'attitude d'un bûcheron. Le nom d'Esus paraît signifier « le maître », *lord or ruler*, comme traduit M. Rhys[3]; cela s'accorde très bien avec l'hypothèse qui l'identifie au principal dieu gaulois.

A cette conséquence qui s'impose presque avec évidence[4], j'avais autrefois fait deux objections. Esus est un bûcheron sur l'autel de Notre-Dame, alors qu'il n'y a rien de tel dans la légende gréco-romaine de Mercure ; mais M. d'Arbois a signalé un épisode de l'épopée irlandaise où le héros Cuchulainn paraît abattant un arbre[5] et, d'ailleurs, les traditions religieuses relatives au Mercure gaulois devaient rapporter mille choses que nous ignorons. En second lieu, je faisais observer que, sur l'autel de Trèves, la face opposée à celle où figure le dieu bûcheron était occupée par Mercure et sa parèdre féminine Rosmerta ; mais ce pouvait être là précisément, comme l'a pensé M. Lehner, une manière d'affirmer l'équivalence de l'Esus gaulois avec Mercure. Je crois donc aujourd'hui que les trois dieux nommés par Lucain se trouvent sur l'autel de Notre-Dame : Esus-Mer-

1) *Revue des Études anciennes*, t. VI, p. 222.
2) *Ibid.*, p. 112.
3) Cf. S. Reinach, *Cultes*, t. I, p. 216.
4) *Ibid.*, p. 245.
5) *Revue celtique*, 1907, p. 41.

cure sous les traits d'un bûcheron ou d'un abatteur d'arbres — nous ne savons pourquoi[1] — Taranis sous les traits de Jupiter et Teutatès sous ceux de Vulcain.

Sur l'autel trouvé à Paris en 1784, Mercure paraît ailé, comme l'est quelquefois le dieu étrusque[2]; dans le monument de l'Hôtel-Dieu, il est tricéphale, comme l'est parfois, au VIe siècle, l'Hermès hellénique des carrefours. Le Mercure gaulois est polymorphe, parce que la conception très large qu'avait de lui la religion indigène ne concordait qu'en partie avec celles du Mercure italien, de l'Hermès grec; sur les monuments, il doit d'autant plus revêtir des aspects variés que toute tradition figurée faisait défaut en Gaule et que les artistes du premier siècle ont dû tantôt s'inspirer directement de la légende, tantôt chercher des modèles dans les arts de la Grèce et de l'Italie.

## V

Comme la découverte de l'autel de Trèves, confirmant le témoignage de l'autel de Notre-Dame, a permis d'établir des relations étroites entre Esus-Mercure et le taureau aux trois grues, *Tarvos trigaranos*, il semble, au premier abord, qu'une ingénieuse théorie, autrefois exposée par le baron de Witte, doive tirer de là un surcroît d'autorité. Cette théorie a été résumée plus d'une fois; elle n'a jamais, que je sache, été critiquée; il me semble opportun d'y consacrer ici quelques mots.

Suivant Jean de Witte[3], la Gaule aurait adoré très anciennement un dieu taureau à trois têtes, τρικάρηνος; ce serait le Tauriscus qu'Ammien Marcellin, d'après Timagène, désigne comme

1) On peut toujours songer à un *Culture-hero* du défrichement. Sur le second autel de Notre Dame (*Catal. sommaire*, p. 33, n. 354), on trouve, avec un geste analogue, Hercule abattant un serpent, autre exploit servant à rendre habitable un pays encore sauvage et infesté.

2) Grivaud, *Recueil*, pl. XV; l'identification avec Mercure est assurée par les ailerons, bien que l'on trouve une autre image de Mercure debout (avec Apollon et Rosmerta) sur le même monument.

3) *Rev. archéol.*, 1875, I, p. 387.

ayant régné sur les Gaules, en même temps que le triple Géryon — autre τρικάρηνος — dominait en Ibérie. La légende de ce triple Tauriscus serait attestée à la fois par les dieux tricéphales de la Gaule, par les images de taureaux à trois cornes que l'on découvre dans le même pays, enfin par le taureau aux trois grues, *Tarvos trigaranos*, de l'autel de Notre-Dame, *trigaranos* étant une modification, par étymologie populaire, de *tricaranos* et cette modification ayant eu pour conséquence la représentation plastique des trois grues sur le taureau. On pourrait donc aujourd'hui reprendre l'hypothèse du baron de Witte en la complétant par celle de l'identité du tricéphale gaulois avec Mercure. Ce vieux Mercure-taureau tricéphale, le Tauriscus de Timagène, se serait anthropomorphisé en conservant le taureau comme attribut; l'idée de la triplicité aurait continué à s'exprimer soit par la triple tête du dieu, soit par la triple corne de l'animal, soit enfin par les trois grues associées au taureau et équivalentes, au prix d'un calembour populaire, à trois cornes.

Quelque tentante que soit cette combinaison, je ne puis l'admettre, par cette raison grave que les tricéphales gaulois ne sont pas cornus, que les dieux gaulois cornus n'ont pas de cornes de taureau, mais des cornes de cervidés, enfin que je ne connais pas un seul exemple certain de l'association du Mercure gaulois avec un taureau. Aucun taureau gaulois à trois cornes ne porte d'inscription; aucun ne s'est trouvé groupé avec un dieu à figure humaine; tant qu'une découverte heureuse ne nous aura pas éclairé sur la nature de cet animal fantastique, il vaut mieux avouer qu'on n'en sait rien.

D'ailleurs, comme sur l'autel de Trèves figure la tête coupée d'un taureau avec trois grues, on pourrait être tenté de modifier l'hypothèse du baron de Witte en la retournant. Le type celtique primitif, reflet d'un mythe que nous ignorons, pouvait être précisément *le taureau aux trois grues*[1],

1) Le fait que les *grues* sont des oiseaux sacrés est attesté, entr'autres, par la présence de deux grues héraldiques sur un des boucliers gaulois d'Orange (S. Reinach, *Cultes*, t. I, p. 44).

destiné au sacrifice, comme l'a vu M. Mowat, parce qu'il porte sur le bas-relief de Notre-Dame un *dorsuale* et parce que, sur celui de Trèves, nous voyons sa tête détachée du corps. Au prix d'un calembour, le taureau aux trois grues, *trigaranos*, a pu être représenté, dans la Gaule orientale, comme un taureau à trois cornes, τρίκερως. M. Vendryès a récemment proposé[1] de reconnaître le grand dieu gaulois Trigaranos dans un passage d'une comédie grecque de 280 av. J.-C., cité par Athénée[2]. Le culte du taureau est attesté chez les Gaulois comme chez les Cimbres et les Celtibères. En Grèce, le taureau divin s'appelle, à l'époque classique, tantôt Zeus, tantôt Poseidon, tantôt Dionysos, jamais Hermès. En Gaule non plus, je ne crois pas possible, dans l'état actuel de nos connaissances, de le mettre en relation avec le Mercure tricéphale. Sur l'autel de Reims, le taureau paraît à côté du cerf au-dessous du dieu accroupi à cornes de cerf; sur le vase de Gundestrup, où le dieu à cornes de cerf tient le serpent à tête de bélier[3], comme le Mercure tricéphale de Paris, un cerf gigantesque, suivi d'un taureau plus petit, accompagne ce personnage. Il y a donc une relation de voisinage entre le dieu-cerf et le dieu-taureau. Mais le dieu-cerf n'est-il pas lui-même une image du Mercure gaulois? On pourrait le penser parce que ce Mercure est le bûcheron Esus et que le cerf est, par excellence, l'animal de la forêt; on ajoutera, si l'on veut, que le cerf rapide convient à merveille, comme animal familier, à Mercure messager et voyageur. Mais l'autel de Reims, où le dieu cornu est figuré entre Apol-

1) *Revue celtique*, 1907, p. 123-127.

2) Athénée, XIII, 57, p. 590 A. Le texte porte τρυγέρανον, représenté comme un animal redoutable (θηρίον) qui ne se trouve pas en Grèce; il est question de l'envoyer à Seleucus en échange d'un tigre.

3) Je ne peux citer qu'une seule figure analogue, connue par une gravure de Montfaucon (*Antiq. expl.*, II, pl. 190, 6); c'est une statuette de l'ancienne collection de Chezelles, lieutenant-général à Montluçon, représentant un dieu vêtu, barbu, à cornes de cerf, tenant dans sa main le serpent à tête de bélier. La découverte du vase de Gundestrup établit l'authenticité de cette statuette que j'aurais dû recueillir dans mon *Répertoire*. Elle y entrera.

lon et Mercure, l'un et l'autre parfaitement conformes aux types classiques, soulève une difficulté; pourquoi le dieu à cornes de cerf, assis au milieu, serait-il plutôt Mercure qu'Apollon? Je réponds qu'au bas du trône du dieu cornu sont représentés un cerf et un taureau, le cerf du côté de Mercure, le taureau du côté d'Apollon. J'inférerais volontiers de là que le cerf est l'attribut de Mercure et je crois qu'il y a de bonnes raisons pour associer le taureau avec Apollon. L'Apollon-Hélios celtique s'appelait probablement Belenus[1]; il est à la fois le dieu de certaines sources bienfaisantes (d'où la conception celtique de l'Apollon médecin, seule mentionnée par César) et le dieu solaire ou lumineux. Or, en Grèce et en Orient, le taureau personnifie souvent la force du soleil et celle des eaux vives; nous conclurons donc, mais sous toutes réserves, que le dieu-cerf des Gaulois est le Mercure de César et que le dieu-taureau est leur Apollon[2]. D'autres considérations, qu'il serait long d'exposer, m'ont convaincu depuis longtemps que le dieu-sanglier, figurant sur les enseignes militaires, n'est autre que Mars.

## VI

M. Mowat a démontré, en 1880, que les quatre blocs sculptés découverts en 1871 dans les démolitions de l'Hôtel-Dieu faisaient partie d'un seul et même massif facile à reconstituer[3]. « En effet, écrit cet éminent antiquaire, trois des blocs servaient nécessairement de pierres d'angle, puisque chacun porte des bas-reliefs sur deux faces adjacentes, les deux autres faces non sculptées étant simplement aplanies

1) Voir, en dernier lieu, Jullian, *Revue des Études anciennes*, t. VI, p. 223.
2) Comme le taureau de Mithra, le taureau gaulois est paré pour le sacrifice (Notre-Dame), égorgé (Gundestrup), dépecé (Trèves). Le taureau n'est pas, à l'origine, l'adversaire de Mithra, mais Mithra lui-même; Mithra *tauroctone* doit s'expliquer comme Apollon *sauroctone* (Apollon lézard).
3) Mowat, *Bulletin épigraphique*, 1880, p. 27-29.

pour servir de joints par juxtaposition. Le premier bloc représente, sur une face, le dieu à trois visages dans un encadrement dont la partie supérieure est ornée de feuilles d'eau superposées par imbrication, sur l'autre face un génie emportant le casque de Mars. Le deuxième bloc représente, d'une part, un génie suspendant l'épée (au mur d'un temple?), d'autre part, une face ornée, du haut en bas, d'une imbrication de feuilles d'eau. Sur le troisième bloc, d'une part, une face ornée de la même imbrication et, d'autre part, un génie s'enfuyant avec le bouclier rejeté sur son dos; les faces imbriquées de ces deux blocs doivent naturellement être réunies, de manière à former la façade postérieure du massif à reconstituer, ce même motif d'ornementation se trouvant rappelé sur la façade antérieure au-dessus de la tête du dieu à trois visages. Le quatrième bloc n'est sculpté que sur une de ses faces : on y voit un génie suspendant (au mur d'un temple?) la cnémide droite qu'il vient de détacher : ce bloc est évidemment paré pour être intercalé entre deux blocs d'angle. Le massif, supposé complet, comportait donc en tout six blocs, dont deux sont absents, et ces six blocs formaient, en plan, un rectangle... Il est aisé de deviner que, des deux blocs absents, l'un... représentait un génie portant la lance... et l'autre formait le quatrième angle du massif et représentait, d'une part, un génie emportant la cuirasse, d'autre part le dieu Mars en personne... placé à la droite du dieu à trois visages sur la face principale du massif. Les deux façades latérales étaient réservées aux six épisodes du *Désarmement de Mars*. »

M. Mowat a conjecturé que ces six blocs formaient le piédestal d'une statue équestre de Germanicus ou de Tibère et que le monument avait été exécuté à l'occasion de la pacification de la Germanie, après la défaite d'Arminius par Germanicus, en l'an de Rome 770. Je n'admets pas cette hypothèse; les victoires de Germanicus au delà du Rhin ne conduisirent pas au désarmement des Germains et ne concernaient pas directement les Parisii.

En somme, le décor du monument de l'Hôtel-Dieu — il n'est pas certain que ce fût un piédestal de statue — pouvait être désigné ainsi : *Mars désarmé par des Amours ou Génies, en présence du Mercure gaulois*. Bien que le motif de Mars désarmé par des Amours soit un lieu commun de la sculpture hellénistique, je ne crois pas, en l'espèce, qu'on puisse n'y voir qu'une simple décoration. J'y reconnais, pour ma part, un monument symbolique de la pacification ou du désarmement de la Gaule sous Tibère, témoignage plus ou moins sincère de la fidélité et du *loyalisme* des Parisiens.



Fig. 4. — Génie emportant le glaive de Mars (autel de la Cité).

Dans les textes anciens relatifs à la Gaule indépendante, le nom de Mars revient beaucoup plus souvent que celui de Mercure. En revanche, à l'époque de la domination romaine, les images sculptées de Mars, œuvres de l'art indigène, sont très rares en Gaule, alors que celles de Mercure sont très abondantes; Mercure est aussi nommé bien plus fréquemment que Mars dans les inscriptions[1]. Ce qui est vrai de la Gaule continentale ne l'est pas de la Bretagne insulaire, où Mars prévaut sur Mercure dans l'épigraphie. D'autre part, un texte d'Ulpien, dans le Digeste, énumère les temples de Mars, sans nommer les temples de Mercure, parmi ceux qui peuvent recevoir des héritages[2]. Enfin, comme l'a remarqué M. Jul-

1) Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 49; Jullian, *Rev. des études anciennes*, t. IV, p. 106 et suiv.

2) Ulpien, XXII, 6 : *Deos heredes instituere non possumus...præter Martem in Gallia, Minervam Iliensem, Herculem Gaditanum.*

lian, Mars est le seul dieu (en dehors des empereurs) qui ait des flamines en Gaule et le nombre des Mars locaux, distingués par des épithètes topiques, est bien plus considérable que celui des Mercures, dont les épithètes sont le plus souvent générales[1]. Il y a là un ensemble de fait précis, un peu contradictoires en apparence, mais dont il doit être possible de tirer des conclusions historiques.

C'est ce que M. Rhys et M. Jullian ont également tenté. M. Rhys pense que, dès l'époque de César, où Mercure est nommé en première ligne et Mars en troisième, le progrès des arts de la paix chez les Celtes continentaux avait assuré la primauté à Mercure et que cette primauté s'accusa encore, aux dépens de Mars, pendant la domination romaine; toutefois, à l'époque même de César, les temples municipaux de Mars servaient de trésors et recevaient le butin fait à la guerre[2]; ces habitudes religieuses se conservèrent même après la conquête et, avec elles, la multitude des Mars locaux et leur capacité de recevoir des héritages. La théorie de M. Jullian diffère de celle de M. Rhys en ce qu'il admet le « dédoublement » de Mars-Mercure « plutôt que « la marche distincte et ascendante » de Mercure[3]. Le dieu souverain des Celtes — Teutatès, suivant M. Jullian — se présentait à la fois comme un dieu de la guerre et de la paix, comme un Mars et un Mercure; le caractère pacifique dominait dans cer-


Fig. 5. — Génie emportant le bouclier de Mars (autel de la Cité).

1) Jullian, *loc. laud.*, p. 112.
2) César, *Bell. Gall.*, VI, 17, 3-5.
3) Jullian, *ibid.*, p. 109.

taines régions, le caractère belliqueux dans telle autre. De là, l'embarras des glossateurs de la *Pharsale* hésitant entre Mars et Mercure quand ils veulent rapprocher Teutatès d'une divinité romaine. Le Mars et le Mercure gaulois ne sont pas deux dieux celtiques dont le second l'emporte sur le premier à la faveur de la paix romaine, mais deux aspects de la même divinité.

Comme je n'admets pas, malgré les ingénieuses observations de M. Jullian, l'existence d'un dieu souverain des Celtes nommé Teutatès, il va de soi que je ne partage pas sa manière de voir, telle que je viens de la résumer, mais que je me range plutôt à celle de M. Rhys, en faisant intervenir, toutefois, dans cette révolution plus mythologique que religieuse, un facteur politique, qui est le gouvernement romain.

Mars, le dieu belliqueux, le sanglier celtique, a dominé dans la Gaule indépendante. A l'époque romaine, son culte n'a jamais été proscrit, mais il a été entièrement romanisé, confondu avec celui du Mars Ultor du Capitole, dont l'image, reproduite par une foule de petits bronzes, se rencontre souvent en Gaule[1]. Les temples de ce Mars capitolin ont été protégés par la loi romaine et investis du droit de recueillir des legs. Notez que le texte d'Ulpien mentionne la Minerve d'Ilion, *Minervam Iliensem*, l'Hercule de Gadès, *Herculem Gaditanum*, mais il ne dit pas le Mars celtique ou gaulois, *Martem gallicum* : il dit *Martem in Gallia*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose[2]. Le Mercure gaulois, dieu pacifique du négoce et du transit, resta le dieu populaire, profitant de la quasi-disparition ou plutôt de l'absorption du Mars gaulois. Sous Néron, un colosse hellénique de Mercure, dû au sculpteur syrien Zénodore, s'éleva sur le Puy-de-Dôme[3]; mais le type de ce Mercure assis des Arvernes ne se répandit guère et n'est représenté, dans nos collections, que par des imitations

1) Cf. Furtwaengler, *Collection Somzée*, p. 61.

2) Il est vrai, me fait observer M. Jullian, que les divinités précédemment citées par Ulpien ne sont pas nationales, mais topiques; je n'attache donc pas grand prix à mon argument.

3) Pline, *Hist. Nat.*, XXXIV, 45.

assez rares[1]. L'industrie gallo-romaine continua à fournir en foule des images grandes et petites de Mercure debout, avec la bourse ou la sacoche, le bélier, le bouc, le coq, la tortue, parfois le torques au cou, un peu rustre et plus gaulois que romain. Ainsi Mercure, à la différence de Mars, ne fut jamais tout à fait romanisé; les Romains ne s'en inquiétèrent pas, car Mercure était bon enfant et pacifique : comme eux, il disait aux Gaulois : « Enrichissez-vous ! » et ne leur parlait pas de tumulte guerrier, d'indépendance nationale à reconquérir.



Fig. 6. — Génie suspendant le glaive de Mars (autel de la Cité).

## VII

Nous connaissons malheureusement fort mal l'histoire de la Gaule depuis la conquête de César jusqu'à l'organisation du pays par Auguste vers l'an 14 av. J.-C. Un passage de Lucain implique qu'il se produisit une certaine fermentation, suscitée par les Druides, au moment de la guerre civile entre César et Pompée[2]. On sait aussi que des combats furent livrés en Aquitaine, sur les Alpes et sur le Rhin[3]; toutefois, l'ensemble du pays paraît être resté tranquille; il s'agit plutôt, à cette époque, d'une lutte de guerillas sur les frontières, d'une série d'opérations de police. Les désastres des Romains en Germanie, vers l'an 8 après notre ère, ne peuvent manquer d'avoir eu quelque écho en Gaule. Mais il faut aller jusqu'en

1) Mowat, *Bulletin monumental*, 1875, p. 557 ; Villefosse, *Rev. archéol.*, 1883, II, p. 388.
2) Lucain, I, 447-449.
3) Desjardins, *Géogr. de la Gaule*, t. III, p. 37 et suiv.

l'an 21, sous Tibère, pour trouver une révolte ouverte, celle que conduisirent, sans succès d'ailleurs, Sacrovir et Julius Florus. Le soulèvement ne fut pas général et la pacification fut bientôt si complète que la Gaule, très favorisée par Claude, ne bougea plus jusqu'à la fin du règne de Néron.

Faut-il attribuer l'autel des Nautes parisiens, celui d'Esus et le monument de l'Hôtel-Dieu à l'époque de paix qui précéda immédiatement la révolte de l'an 21, ou à la pacification qui la suivit?

Je crois que la solution de ce petit problème est fournie par le premier livre de la Géographie de Strabon. Nous savons, par le témoignage même de cet écrivain, que les quatre premiers livres furent publiés par lui en l'an 18 ou 19[1]. Or, dans le premier livre, parlant des Gaulois, Strabon écrit cette phrase significative : « Les Gaulois ont toujours été plutôt guerriers qu'agriculteurs; mais maintenant ils sont obligés de cultiver la terre, ayant déposé les armes » (ἀναγκάζονται γεωργεῖν, καταθέμενοι τὰ ὅπλα). Cette dernière expression indique quelque chose de plus que l'état de paix[2] ; les Romains avaient dû procéder, vers cette époque, à un nouveau désarmement de la Gaule, analogue à celui qu'avait opéré César, en se faisant livrer armes et chevaux par presque tous les peuples celtiques. J'en trouve la preuve dans les détails mêmes donnés par Tacite sur la révolte de Julius Florus et de Sacrovir. Les armes manquèrent à tel point aux Gaulois qu'on ne put en donner qu'à un cinquième des insurgés; encore avait-il fallu les fabriquer en secret (*arma occulte fabricata*[3]). Les autres Gaulois durent se contenter d'armes de chasse, d'épieux et de couteaux; on leva même des esclaves qui se destinaient au métier de gladiateurs *crupellaires*, revêtus d'armures qui les protégeaient contre les traits, mais qui gênaient leurs mouvements sur le terrain.

1) Cf. Niese, *Hermes*, t. XIII, p. 35.

2) Cela a été bien vu par Steyert (*Histoire de Lyon*, t. I, p. 179), que j'ai eu tort de contredire sur ce point (*Rev. archéol.*, 1899, II, p. 359).

3) Tacite, *Annales*, III, 43.

Cette pénurie d'épées, de javelots et de boucliers dans une région aussi riche que la Gaule orientale serait incompréhensible si des mesures sévères et récentes, motivées peut-être par quelques menaces de révolte, n'avaient dépouillé les Gaulois de leur équipement militaire, en ne leur laissant que leurs armes de chasse. Ainsi le passage de Strabon est éclairé par celui de Tacite et il en résulte, avec une grande vraisemblance, qu'un désarmement de la Gaule fut ordonné et exécuté vers l'an 15, peu de temps avant la publication du premier livre de Strabon. Tibère était devenu empereur en l'an 14; il avait eu immédiatement à compter avec deux séditions militaires, l'une en Pannonie, l'autre sur le Rhin; cette dernière aurait pu devenir très dangereuse si la Gaule avait fait mine de se soulever. Je suppose que Tibère, une fois les légions rentrées dans le devoir, crut devoir désarmer la Gaule pour prévenir tout péril de ce côté. Il y avait, dans ce pays, à côté de mécontents et d'insoumis, une bourgeoisie influente, que la *pax romana* commençait à enrichir et qui dut profiter de l'occasion pour donner des preuves un peu serviles de son loyalisme. Les bas-reliefs de l'autel des *nautae* parisiens, dédié à Tibère ou sous Tibère, ont été récemment interprétés comme formant une série unique, l'offrande d'un gigantesque torques d'or à l'empereur par les anciens et les jeunes de la corporation[1]. Je ne crois pas que l'objet circulaire soit un torques, parce qu'il n'est pas *tors*, et je ne crois pas non plus que le personnage vu de profil, à l'extrémité du registre des *Eurises*, soit Tibère lauré ; j'admets cependant, comme le faisait déjà Montfaucon, qu'il s'agit d'une procession de Gaulois en armes, portant des lances et des boucliers. Cet équipement militaire, nous dit-on, convient à une fonction religieuse, comme celui des Saliens à Rome; mais que viennent faire ici les *Nautae*? Ne serait-ce pas la représentation *loyaliste* d'un épisode du désarmement ordonné par Tibère, ou tout au moins, d'une inspection des armes

1) Jullian et de Pachtère, *Revue des Études anciennes*, t. IX, 1907, p. 263.

sacrées et tolérées comme telles? Ces armes un peu archaïques ne sortiraient-elles pas d'un temple, du sanctuaire de la confrérie? Le personnage de profil et ses acolytes, qui sont sans armes et ont l'air de Romains, ne seraient-ils pas les fonctionnaires chargés d'assurer la remise ou l'inspection des armes de guerre, présentées solennellement par les membres de la corporation des *Nautae*[1]?

Quoi qu'il en soit de cette interprétation, qui reste fort douteuse, celle des bas-reliefs découverts à l'Hôtel-Dieu me semble à peu près certaine; ils représentent sans conteste le désarmement du Mars gaulois par des génies, en présence du grand Mercure gaulois tricéphale. Un pareil motif ne pouvait être figuré sur un monument officiel qu'à la suite d'une pacification et pour la commémorer. Si le passage de Strabon, comme le livre dont il fait partie, n'était pas antérieur de trois ans à la révolte de Sacrovir, j'aurais cru volontiers qu'il s'agissait de la pacification de la Gaule en 21 et 22 de notre ère; mais puisque Strabon, indirectement confirmé par Tacite, fait allusion à un désarmement des Gaulois avant l'an 18, je place cette mesure au début du règne de Tibère et j'attribue à la même époque, comme à la même manifestation de loyalisme, le précieux ensemble de bas-reliefs découverts en 1710 et en 1871 dans la Cité[2].

SALOMON REINACH.

1) Notez que deux des bas-reliefs du monument découvert en 1871 représentent des génies fixant (probablement au mur d'un temple) les armes de Mars; celles que portent les *Nautae* du bas-relief étaient peut-être destinées à être immobilisées de la même façon.

2) Après la répression de la révolte de Sacrovir, les Gaulois ont dû s'armer à nouveau, s'il faut prendre à la lettre le passage de Frontin (*Strateg.*, IV, 3, 14) sur les 70.000 soldats (*armati*) que lui fournit la cité des Lingons pendant la répression de la révolte de Civilis sous Domitien. Mais le mot *armati* n'implique pas nécessairement que ces 70.000 Lingons fussent pourvus d'un armement régulier; le chiffre est d'ailleurs bien suspect. — En l'an 69, les Lingons avaient offert des armes à Vitellius (Tac., *Hist.*, I, 57).

# LA CONNAISSANCE DE L'ISLAM

## AU MOYEN-AGE

On a insisté non sans raison, sur l'ignorance où le moyen-âge était de l'origine de l'islam et de la religion musulmane, même après que les croisades eurent mis en présence les deux religions qui étaient déjà en contact par les luttes d'Espagne. Cependant, cette assertion ne doit pas être exagérée. L'islam a été inconnu ou mal connu ; son histoire et ses dogmes ont été défigurés par l'ignorance, ou plutôt la demi-science, jointe au fanatisme. Pourtant, nous trouvons çà et là des exemples qui nous prouvent qu'une connaissance à peu près exacte de l'Islam se rencontre dans divers ouvrages et que leurs auteurs ont eu à leur disposition des documents authentiques, quoiqu'altérés par l'ignorance des copistes et quelquefois aussi par la confusion et la maladresse des auteurs. Ce sont ces documents et ces renseignements que je chercherai à mettre en lumière.

### I

#### MATTHIEU PARIS

§ 1

Dans son *Historia Anglorum major*[1] en racontant le règne de Henri II, Matthieu Pâris intercale[2] une de ces digressions dont il est prodigue. Ce serait un rapport des frères Prêcheurs d'Orient « de partibus orientalibus, per Praedicatores partes illas peragrantes »[3].

1) Matthaei Paris Monachi Albanensis *Opera*, Paris, 1644, in-fol.
2) P. 289-293.
3) Cf. sur l'ensemble d'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, extr. du *Giornale storico della litteratura italiana*, 1889. T. XIII, p. 34-35. M. d'Ancona a laissé de côté la généalogie dont il s'agit.

Ce rapport commence par une généalogie qui, chose singulière, ne fait pas mention des khalifes abbasides, issus de l'oncle du Prophète ; bien mieux, les khalifes omayades n'y sont mentionnés qu'autant qu'ils touchent à la branche cadette de la famille, branche qui régna en Espagne et fonda le khalifat de Cordoue. La généalogie que donne Matthieu Pâris, avec ses lacunes et quelques altérations semble avoir été rédigée en Espagne, sous le règne d'Abd er Rahman I, le dernier des Omayades qui y soit mentionné.

Comment cette généalogie occidentale se trouve-t-elle en tête d'un document envoyé d'Orient ? Nous ne la connaissons que par Matthieu Pâris et il n'est pas téméraire de supposer qu'à des renseignements venus d'Orient et obtenus surtout des Chrétiens, il a ajouté, comme introduction, cette généalogie qui lui venait d'Espagne. Son livre renferme, du reste, de nombreux détails sur les luttes entre Chrétiens et Musulmans dans ces pays.

*Saraceni* perversè se putant ex *Sara* dici ; sed verius *Agareni* dicuntur ab *Agar* ; et *Ismaelitæ*, ab *Ismaële* filio *Abrahae*.

*Abraham* enim genuit *Ismaelem* ex *Agar* ancilla ; *Ismael* genuit *Calcar* (= Qaïdâr قيدار).

*Calcar* genuit *Neptis* (= *Nabt* نبت).

Ibn Qotaïbah [1] donne Nabt comme frère et non comme fils de Qaïdâr.

*Neptis* genuit *Alumesca* (= El Homaïsa' الهميسع). Ibn Qotaïbah (p. 30) mentionne l'opinion d'après laquelle il était fils de Qaïdâr.

*Alumesca* genuit *Eldamo* (= 'Adnân عدنان?).

*Eldamo* genuit *Mulier*.

*Mulier* genuit *Escicip*. Celui-ci paraît être Yachdjob (يشجب) ben Ya'rob ben El Homaïsa'. Il y a eu évidemment mélange et confusion de généalogies différentes.

*Escicip* genuit *Iaman*.

*Iaman* genuit *Anicait*.

*Anicait* genuit Maath (= Ma'add معد). Ibn Qotaïbah (p. 30)

1) *Kitâb el Ma'ârif*, ed. Wüstenfeld, Gottingen, 1850, in-8, p. 18.

donne Ma'add comme fils de 'Adnan (عدنان) peut-être le Eldamo cité plus haut.

*Maath* genuit *Nizas* (= Nizâr نزار).

*Nizas* genuit *Mildar* (= Modhar مضر).

*Mildar* genuit *Hinclas* (= Elyas اليأس).

*Hinclas* genuit *Materic* (= Modrikah مدركة).

*Materic* genuit *Humella* (= Khozaïmah خزيمة).

*Humella* genuit *Karmana* (= Kinânah كنانة).

*Karmana* genuit *Melikar* (= Mâlik مالك).

*Melikar* genuit *Feir* (= Fihr فهر).

*Feir* genuit *Galib* (= Ghâlib غالب).

*Galib* genuit *Lukei* (= Lohay لؤى).

*Lukei* genuit *Muyra* (= Morrah, مرة).

*Muyra* genuit *Heclib* (= Kilâb كلاب).

*Heclib* genuit *Cuziei* (= Qosaï قصى).

*Cuziei* genuit *Abdimelnef* (= *Abd Menâf* عبد مناف).

*Abdimelnef* genuit duos filios : *Escim* (= Hâchem هاشم) et *Abdiscemus* ('Abd Chems عبد شمس).

*Escim* genuit *Adelmudalib* (= 'Abd el Moṭṭalib عبد المطّلب).

*Adelmudalib* genuit *Abdella* (= 'Abd Allah عبد الله).

*Abdella* genuit *Maumoth* (= Moḥammed محمد) qui reputatur Propheta *Saracenorum*.

Ici, il y a une confusion dans Matthieu Pâris qui place la généalogie des Omayades en les faisant fils de Moḥammed qu'il donne plus loin comme issu d'eux, ce qui le ferait descendre de lui-même.

Par suite de sa négligence habituelle, le chroniqueur ne s'est pas aperçu de la contradiction flagrante. Ce qui suit devait partir d'Abd Chems.

*Mahumath* qui genuit *Abdicemuz* (= 'Abd Chems, fils de 'Abd Menâf).

*Abdicemuz* genuit Humenla (= Omayyah أمية).

*Humenla* genuit *Abilaz* (Abou'l 'Is أبو العيص).

*Abilaz* genuit *Accan* (= El Hakam الحكم).

*Accan* genuit *Morcan* (= Merouân مروان).

*Morcan* genuit *Abdelmelihe* (= 'Abd el Melik عبد الملك).

*Abdelmelihe* genuit *Mauia* (= Mo'aouyah معوية). Il y a ici une lacune d'un degré ; Mo'aouyah était fils de Hichâm, fils de 'Abd el Melik.

*Mauia* genuit *Abderrachaman* (= Abd or Rahmân عبد الرحمن). Il s'agit de 'Abd er-Rahman ed Dâkhel, le fondateur de la dynastie omayade d'Espagne.

Mais ici, Matthieu Paris a fait une nouvelle confusion, provenant sans doute d'une graphie incorrecte et a assimilé 'Abd er-Rahman à 'Abd Menaf.

*Abderacchaman* qui secondum alios *Abdimenef* dictus est genuit *Machometh* qui nunc veneratur et colitur a *Saracenis*, tanquam summus Propheta eorum. Et sciendum est quòd *Mahometh*, *Machometh*, *Machomectus*, *Mahum*, *Maho*, idem significant per diversas linguas. Post *Machomectum* fuit successor tam regni quàm superstitionis *Catah* post eum *Homar* qui contemperaneus (*sic*) fuit *Gosdroi* (كسرى), quem imperator *Heraclius* interfecit.

Il y a ici une nouvelle erreur : Matthieu Paris a fait deux personnages de 'Omar ben El Khaṭṭab عمر بن الخطاب. Il a substitué *Catah* (El Khaṭṭâb) à Abou Bekr, successeur du Prophète qui fut remplacé par 'Omar (*Homar*) sous qui eut lieu la conquête de la Perse.

---

# REVUE DES LIVRES

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Angelo de Gubernatis. — **Vita e Civiltà Vedica** (confrontate con la vita degli antichi Romani). Extrait des *Cronache della Civiltà Elleno-Latina*. Roma, 1906.

Après un intervalle de près de trente années, M. de Gubernatis a repris la suite des études qu'il avait brillamment inaugurées par sa *Mythologie zoologique* (1873) et sa *Mythologie des Plantes* (1878). C'est vers l'homme qu'il dirige maintenant son attention. Mais il n'étend plus ses recherches à tout le monde indo-européen. Il trace un tableau de la société védique, en rappelant, dès qu'il en trouve l'occasion, les traits identiques ou analogues que présente la vieille civilisation romaine. La maison et son mobilier, les animaux domestiques, les cérémonies du mariage et les rites de la naissance, les jeux, les courtisanes, la manière de se nourrir et celle de se vêtir, les métiers, les voyages et les combats, voilà les sujets qui occupent M. de G., mais seulement « dans la mesure où l'on peut reconnaître une certaine analogie de coutumes entre le monde védique et le monde antique romain, objet principal de cette démonstration historique » (p. 37). C'est le vocabulaire qui fournit à M. de G. les éléments de cette reconstitution du plus lointain passé des Aryens védiques ; c'est aussi par le langage qu'il légitime en général le rapprochement de l'Inde antique et de la plus ancienne Rome. Cet opuscule continue donc les livres longtemps fameux d'Ad. Pictet et de Max Müller.

Très loyalement, M. de G. reconnaît, dès la première ligne, qu'il a puisé la presque totalité de ses matériaux dans l'*Altindisches Leben* de Zimmer (1879). Ce qui lui est personnel, ce sont, dit-il, « toutes les observations et tous les rapprochements ». Voyons donc ce que nous apportent d'intéressant ces observations et ces rapprochements.

Nous noterons d'abord que M. de G. fait de la vie des antiques

Aryens, la peinture la plus séduisante. Je ne crois pas qu'Adolphe Pictet lui-même ait poussé aussi loin l'optimisme rétrospectif. Comme le dit l'auteur, « nous sommes ici en pleine idylle védique et patriarcale » (p. 9). — « La règle stricte, la règle constante, c'était la monogamie fondée sur la complète harmonie des époux; le couple devait avoir une seule pensée, un seul esprit; d'où la belle et glorieuse expression védique *dampatî samanasâ* »[1]. — « L'homme avait certainement, dans la maison védique, comme dans la maison romaine, le pouvoir souverain; mais l'amour de la femme rendait plus doux tous les liens ».

Dans une famille constituée si moralement, le lévirat n'a pas pour but d'assurer au chef de famille une progéniture posthume par une sorte de substitution; « la veuve devait être défendue et protégée par la famille; pour la mieux défendre, le frère de l'époux défunt l'épousait, afin de l'empêcher de tomber dans une vie déréglée ». Et qu'on ne croie pas que l'abominable coutume du sacrifice des veuves soit d'origine védique! Elle vient des aborigènes: en contact de tous côtés avec des populations d'une moralité singulièrement inférieure, « l'Aryen de l'Inde, malgré sa forte individualité, sa compacité, son idéalisme, sa religiosité, sa génialité, a dû bien souvent s'approprier les qualités, les usages, les croyances des peuples avec lesquels il se trouvait en relation de voisinage ». Quant à la légende de Brahmâ qui se consuma dans le feu avec sa divine épouse, nous pouvons la récuser; car elle fut imaginée par les brahmanes: « empêcher le mariage des veuves, et faire à celles-ci une obligation de se jeter toutes vives dans la flamme du bûcher, c'était les amener à avoir le plus grand soin de leurs maris, à déployer tout leur zèle pour qu'ils restassent en vie le plus longtemps possible. »

Il suffira de donner deux spécimens des rapprochements établis entre les deux sociétés védique et romaine. « Il n'est pas douteux que les Latins aient connu le cheval dans le Pendjab avant de le connaître à Rome, puisque le mot *equus* est l'exact correspondant du védique *açva*. Comme on trouve, dans le védique et dans le latin, d'autres vocables analogues signifiant rapidité, acuité, pénétration, cela confirme et illustre l'antique connaissance que les Romains avaient du cheval pendjabi, de race turcomane, lequel est aujourd'hui encore rapide et vigoureux ». — « Agni confiait tout spécialement la maison à

1) Allusion à *Rv.* V, 3, 2: on oint Agni de lait, quand, grâce à lui, les époux vivent d'accord. Comme on voit, cette « glorieuse » expression ne constate pas un fait, mais formule un *pium votum*.

la mère de famille... voilà ce que fut véritablement la première consécration de la vestale ; avant de devenir une prêtresse particulièrement chargée des sacrifices publics faits au nom d'une communauté civile et religieuse, la vestale avait été la matrone de la famille. »

Dans la note à laquelle je faisais allusion tout à l'heure, M. de G. a oublié de mentionner une qualité qui lui appartient en propre, une qualité dont il serait en tout cas difficile de trouver quelque trace dans le livre de M. Zimmer. Je veux dire cette bonne humeur et cette grâce qui prêtent tant de charme à tout ce qu'écrit l'aimable professeur de Rome. Il a semé un peu partout des souvenirs personnels, allusions à sa demeure, à sa vie ; observations qu'il a recueillies lors de son voyage dans l'Inde. Les séries de mots concernant, par exemple, les diverses parties d'une maison ou d'un char, risquaient fort d'être pesantes et sèches. M. de G. les a fréquemment relevées par une pointe de malice ; et sa langue est si colorée, si vive, qu'on lit avec plaisir ces 48 grandes pages à double colonne.

Aussi les professionnels de la phonétique auront beau se scandaliser d'étymologies audacieuses à faire frémir d'épouvante ; ils pourront protester contre une méthode qui rapproche *carpere* et *crypta*, *agnus* et *yajna*, Priape et Prajâpati, *annona* et le sanscrit *anna* (nourriture), *mensa* et *mâmsa* ; ils s'étonneront évidemment de voir *homo* expliqué par *sumanas*, le « bien pensant » et demanderont où l'auteur a pris le mot latin *vernix*. Il n'en demeurera pas moins que les écrits d'A. de Gubernatis, comme les *Origines* d'Ad. Pictet et comme les *Leçons* et les *Nouvelles Leçons* de Max Müller, rendent à la linguistique des services que l'on ne saurait raisonnablement attendre de livres bourrés de science et admirables pour leur méthode austère : ils lui concilient d'utiles amis et font naître de nombreuses vocations[1].

P. Oltramare.

1) M. de G. n'est évidemment pas directement responsable des fautes d'impression dont son petit livre est constellé ; il nous permettra cependant de déplorer qu'il n'ait pas mieux surveillé le typographe. De nombreux mots sanscrits sont lamentablement défigurés. Exemples : madyaturone (lire madhye turane) ; murahkâbarha (mushkâbhâra), vitipâni (vipipâna), punsicalli (pumçcalî), etc., etc.

Soyen Shaku. — **Sermons d'un abbé bouddhiste**, traduits sur le manuscrit japonais par D. Teitaro Suzuki[1]. — Chicago, the open court publishing Company, 1906.

Le très révérend Soyen Shaku, seigneur abbé d'un des grands couvents de Kamakoura, a profité d'un séjour qu'il faisait aux États-Unis, pour adresser à des auditoires composés de Japonais ou d'Américains, de bouddhistes ou de chrétiens, une série de discours sur des sujets religieux. M. Teitaro Suzuki lui a servi d'interprète dans sa tournée de conférences ; il a pris ensuite la peine de traduire, d'apprêter, de publier ce recueil de sermons. Comme M. Suzuki s'est fait très avantageusement connaître par sa traduction d'un important traité d'Açvaghosha, l'*Éveil de la Foi*, et par de savants travaux sur la littérature et les doctrines de quelques sectes philosophiques du bouddhisme, M. Soyen Shaku ne pouvait avoir de meilleur introducteur auprès des lecteurs occidentaux. Tenons-nous pour assurés d'avance que nous avons affaire à un esprit sérieux, à un représentant vraiment autorisé du bouddhisme contemporain. Il vaut la peine par conséquent de prêter quelques instants d'attention à ce que nous dit cette voix d'extrême Orient.

Mais, en l'écoutant, n'oublions pas qu'on nous offre des sermons, et non pas un enseignement *ex cathedra*. Ce n'est pas que, par delà ses auditeurs, l'auteur ne s'adresse parfois aux orientalistes et aux critiques, et qu'il ne tente de rectifier en passant les erreurs, réelles ou prétendues, où il les accuse d'être tombés. Mais cela même, il le fait en homme de foi, bien plus qu'en homme de science ; il ne discute pas, il affirme. Comme les sermonnaires de tous les temps et de tous les pays, il prend volontiers le point de départ de ses allocutions dans un livre sacré ; il lui arrive d'interpréter son texte en y mettant bien des choses auxquelles l'auteur primitif n'avait pas songé. Et, comme beaucoup de ses confrères américains ou européens d'aujourd'hui, il invoque « l'expérience religieuse » ; s'étonnera-t-on qu'interprétée par un bouddhiste, « l'expérience religieuse » donne des résultats bien différents de ceux qu'elle produit dans des âmes chrétiennes ? Enfin, M. Shaku ne parle pas en général à des coreligionnaires ; de là une note apologé-

1) Titre anglais : Sermons of a buddhist Abbot. Addresses on religious subjects by the Rt. Rev. Soyen Shaku. Including the sutra of 42 articles. Translated by D. Teitaro Suzuki.

tique qu'on perçoit très souvent, et les coups de patte qu'avec toute sa courtoisie le conférencier ne peut s'empêcher de lancer aux croyances qu'il suppose chez ses auditeurs.

Mais la part une fois faite de tout ce qu'elles doivent aux circonstances, ces pages n'en constituent pas moins un témoignage fort curieux des tendances qui règnent aujourd'hui dans le bouddhisme éclairé. Quelles promesses ou quelles menaces le Japon nous ménage-t-il dans l'ordre des choses spirituelles ? Quel est l'esprit qui règne dans ces séminaires où l'on initie, dit-on, les futurs membres du clergé, non pas seulement à la connaissance des écritures sacrées, mais à l'histoire de la philosophie occidentale et à l'histoire des religions ?

M. Soyen Shaku a résumé lui-même sa métaphysique en un mot : il professe le *panenthéisme*, c'est-à-dire « Dieu tout et un et plus que la totalité de l'existence. » Comme il lui répugne d'employer ce mot Dieu qui correspond en général, chez ceux qui s'en servent, à des notions extrêmement divergentes, il recourt à la vieille terminologie mahayaniste pour désigner cet Être absolu en qui tous les êtres particuliers trouvent leur unité. Il l'appelle, par exemple, *bhutatathātā*, ou *dharmakāya*, des termes qu'on peut approximativement traduire par « essence fondamentale ». Les choses, dit-il, sont multiples, et elles sont unes. Dans le monde phénoménal, il y a à la fois *nānātva*, diversité, et *samatā*, identité. Je ne suis pas toi ; tu n'es pas moi ; et cependant toi et moi, nous sommes essentiellement uns. Cette unité foncière, c'est précisément la *bhutatathātā*. Il n'y a donc pas dualité de Dieu et de la création ; Dieu est dans la création, et la création est en Dieu. Mais Dieu n'est pas non plus épuisé tout entier par la totalité des créatures. Il n'est pas seulement ceci, il est aussi cela. Et parce que, inconditionné, il existe par delà la catégorie du phénomène et de l'accident, on a fort bien pu l'appeler « le vide », *Çūnyatā*.

Voilà la seule réalité véritable. Tout le reste est sans consistance. Sans consistance, et par conséquent sans existence, le « moi », qui n'est qu'un enchaînement de phénomènes. Ou plutôt, le moi n'existe que comme existe tout être contingent, par le dharmakāya qui est son essence.

Pas de moi dans les phénomènes, mais bien une capacité d'action et de passion : il n'y a pas d'être particulier qui n'agisse sur les autres et qui ne subisse l'action de ceux-ci. C'est la loi du *Karman*.

*Samatā*, *nānātva*, *Karma*, voilà en trois mots la religion prêchée par M. Soyen Shaku.

On pressent les conséquences pratiques que le prédicateur japonais a tirées de ces prémisses doctrinales. Je me borne donc à relever quelques points caractéristiques.

Dieu, dit-il, sera d'autant mieux connu que l'on connaîtra un plus grand nombre de ses créatures : « Si nous avons besoin de le voir face à face, nous sommes à même de le trouver dans les lis des champs, dans les oiseaux de l'air, dans les murmures des torrents de montagne » etc. (p. 48). « Ce n'est pas seulement l'homme, mais aussi les animaux inférieurs et les substances organiques, qui manifestent la divinité de leur source » (p. 83). — Affranchi de l'idée troublante qu'il est une âme, l'homme ne se préoccupe plus de savoir s'il est immortel ou non : et son esprit, n'étant plus hanté par cet obsédant problème, jouit d'une ineffable sérénité. — Le sentiment de son identité avec tous les êtres ne peut que le remplir d'un immense amour pour la création tout entière : « Quand nous reconnaissons négativement l'irréalité du monstre-moi, nous percevons positivement la vérité de l'universelle unité de tous les êtres dans la Substance intelligente... et nous en venons à sentir par les expériences de la conscience religieuse que l'ultime réalité dans laquelle nous vivons, agissons, existons, n'est pas seulement intelligence, mais qu'elle est amour, l'amour étant l'union, l'identité absolue de moi et de toi » (p. 52).

Fort bien; mais tout cela est-il vraiment du bouddhisme? Un pareil doute, venant d'un outsider et formulé à l'adresse du seigneur abbé d'Engaku-ji et de Kencho-ji, paraîtra très impertinent. En mettant en tête des sermons la traduction du *Sutra en 42 articles*, M. Suzuki oblige pourtant les lecteurs à poser cette indiscrète question. Ne leur dit-il pas que si les conférences du Révérend Shaku sont lues après une étude de ce texte capital, on comprendra mieux la position occupée par ce représentant japonais du bouddhisme moderne? Cette confrontation qu'on nous invite à faire serait extrêmement instructive; mais elle dépasserait les limites d'un compte-rendu. Je ne présenterai que quelques brèves observations.

La doctrine de la bhûtatathâtâ, de l'unité foncière des êtres, apparaît de très bonne heure dans les écritures mahayanistes. Açvaghosha a dit expressément dans l'*Éveil de la Foi* : « Le principe unique (la bhûtatathâtâ) se dédouble, et l'on a alors l'absolu et le relatif qui sont au fond identiques »; et le Lalitavistara, substituant directement l'idée de Bouddha à celle du dharmakâya, déclare que dans le Bouddha réside l'identité de tous les phénomènes (p. 551, B. I.). Aucune raison par

conséquent de suspecter la parfaite orthodoxie de ce dogme. Mais, en opposant l'être phénoménal à l'être absolu, et à la vérité supérieure, à la réalité transcendante, une vérité inférieure et une réalité d'expérience, le Mahâyâna nie l'une et affirme l'autre. Il est si peu vrai de dire que pour connaître l'Être, il faut connaître le plus grand nombre possible d'êtres particuliers, qu'au contraire on ne parvient à cette connaissance suprême qu'en s'abstrayant violemment du monde sensible par la contemplation intérieure et par l'extase.

Très bouddhiste, la doctrine du Karma. Ce qui l'est moins, c'est de la présenter comme la formule de l'hérédité. « Nous ne sommes pas venus sur la terre, isolément et séparément, pour affirmer simplement notre individualité. Nos destinées sont fortement enchaînées à nos ancêtres et à leur civilisation, comme à nos successeurs et à leurs propres destinées. Ce que nous sommes aujourd'hui est dû au Karma de nos prédécesseurs, et détermine en même temps le destin de la postérité » (p. 60).

Il en est du bouddhisme moderne, comme des formes, modernes aussi, de religions plus rapprochées de nous. Les cadres sont demeurés ; la terminologie est toujours la même. Ce qui a changé, ce sont les idées qu'on met dans ces cadres et qu'on étiquette des vieux noms. Qu'importe, dira-t-on, si ces nouvelles idées sont bienfaisantes et justes? L'essentiel n'est-il pas que l'inspiration soit élevée, l'expression forte et saisissante? N'y a-t-il pas dans les sermons de M. Shaku des pages d'une réelle beauté, et n'est-on pas pris souvent par sa parole ardente et convaincue? Sans doute. On entend, avec un plaisir assaisonné de quelque surprise, ce bouddhiste déclarer que la vie vaut d'être vécue (p. 107) ; et l'on ne peut s'empêcher de sympathiser avec son optimisme viril et généreux. C'est un noble idéal qu'il propose à ses auditeurs : « Travaillez à l'épanouissement de tout ce que vous êtes en puissance, non pas pour vous-même, mais pour le bien de votre prochain. » Et peut-être n'est-il pas inutile, en ce temps d'individualisme extrême, d'enseigner qu'on ne peut être sauvé qu'à condition que d'autres aussi soient sauvés (p. 109). On comprend donc que de pareils discours aient fait une vive impression sur ceux qui les ont entendus. Mais les mérites de ce genre échappent à l'appréciation de cette *Revue*. Affecter de les ignorer tout à fait eût été très injuste; il serait hors de propos d'y insister ici plus longuement.

P. Oltramare.

MARK LIDZBARSKI. — **Altsemitische Texte**. Erstes Heft : *Kanaanäische Inschriften*. — In-8 de 64 pages et 8 figures. — Giessen, A. Töpelmann, 1907.

WILHELM VON LANDAU. — **Die phönizischen Inschriften**. Collection « Der Alte Orient, VIII, 3 ». In-8 de 28 pages. — Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907. Prix : 0 M, 60.

Rien n'atteste mieux l'importance des vieux textes sémitiques que le soin pris par les savants de les rendre accessibles aux étudiants et au public lettré. Les deux publications annoncées ci-dessus s'adressent à l'un et aux autres.

M. Lidzbarski, dont le *Handbuch* et l'*Ephemeris* d'épigraphie sémitique sont entre les mains de tous les spécialistes, entreprend la publication d'une série de fascicules qui embrassera les vieux textes sémitiques, à l'exclusion de l'Ancien Testament et de la littérature assyro-babylonienne. Chaque texte donné en caractères hébraïques est accompagné au bas des pages d'un bref, mais substantiel commentaire. L'auteur a surtout en vue l'enseignement. Il est à peine besoin de dire que tous ceux dont les études touchent aux questions de philologie sémitique, trouveront dans ce recueil une précieuse documentation.

Le premier fascicule contient l'inscription de Mésa, celle de Siloé, quelques vieux cachets moabites et hébraïques, les principaux textes de Phénicie, Chypre, Égypte, Grèce, enfin des textes puniques et néo-puniques. Les fascicules suivants contiendront les textes en vieil araméen (pierre, papyrus, ostraca) du VIII^e au II^e siècle avant notre ère, les textes en araméen moyen (nabatéen, sinaïtique, palmyrénien, vieux syriaque, vieux mandéen). Un quatrième fascicule rassemblera les fragments phéniciens conservés par les auteurs grecs et latins ; un cinquième réunira les principaux textes en dialectes nord-arabes (lihyanique, thamoudéen, safaïtique). Les trois derniers fascicules sont réservés aux inscriptions du sud de l'Arabie : sabéen, minéen, qatabanite et hadramautite. Le plan est bien conçu ; la science et la méthode de l'auteur nous garantissent sa parfaite exécution. M. L. ne devrait pas hésiter à y joindre un neuvième fascicule qui contiendrait la traduction de tous ces textes. Il ferait ainsi profiter un plus large public de son travail de mise au point.

Le commentaire ne manque pas de définir brièvement les personnes divines et les faits religieux. C'est sur ce point particulier que nous présentons ci-après quelques menues observations.

P. 18. Dans l'inscription d'Echmounazar, ligne 17, le titre du dieu Echmoun : *char qodech* « prince saint », est à peu près certain. Mais il n'y a, en tout cas, aucune indécision entre *rech* et *dalet* dans le mot restitué *char*. Le fragment de hampe conservé exclut le *dalet*.

Vraisemblablement, il faut clore la phrase après ce titre que les textes de fondation du temple d'Echmoun ont montré être complet.

Ces derniers textes (p. 19-20) offrent de grandes difficultés ; chacun garde son point de vue. Il nous semble qu'un fait ressort nettement : l'opposition expressément marquée entre le territoire maritime et le territoire agricole, entre Sidon-mer et Sidon-campagne. De par sa nature, Echmoun devait avoir son temple dans Sidon-campagne. Et, en effet, le sanctuaire que les rois de la dynastie d'Echmounazar élèvent à ce dieu, a été retrouvé plus de deux kilomètres au nord de la ville maritime. Nous croyons avec M. L. que le même temple est cité dans l'épitaphe d'Echmounazar (lig. 17) ; mais son emplacement ne justifie pas la mention « dans la montagne ». Pour éviter cette indication que contredit aussi le terme Sidon-campagne (campagne ou plaine), il est nécessaire de couper la phrase après le titre *char qodech*. On se débarrasse en même temps du terme géographique *Aïn-Yidlal*.

P. 24. A propos des fragments de coupes chypriotes au Cabinet des médailles, nous ne comprenons pas la difficulté qu'il y a à admettre l'existence d'un sanctuaire dédié au Baal-Lebanon dans la colonie phénicienne de *Qart-hadach* à Chypre.

P. 27. Il faut corriger la citation de Philon de Byblos : Μελίκαρθος ὁ καὶ Ἡρακλῆς en Μέλκαρθος (var. Μέλκαθρος) ὁ καὶ etc., pour se conformer à la leçon des mss. Ce détail a son importance, car la graphie fautive perpétue une méprise fortement enracinée dans l'esprit des hellénistes comme des sémitisants, à savoir l'identification de Mélicerte avec Melqart. Tout en admettant l'identité des deux divinités, J. de Witte reconnaissait qu'à l'appui « nous n'avons autre chose que la forme et la consonance des deux noms Melqart-Mélicerte »[1]. C'est insuffisant.

P. 30. Il n'y a pas de doute que les *kelabim* des deux listes de comptes d'un temple de Citium soient des hommes au sens de Deuter., XXIII, 19 et non des chiens, puisque ces pauvres diables reçoivent de l'argent.

1) *Gazette archéologique*, 1879, p. 219.

P. 50. A la ligne 14 du tarif de Marseille, il faut adopter la lecture de Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 469 et 475 qui introduit la négation dont il y a trace sur la pierre.

M. von Landau s'est occupé à plusieurs reprises des Phéniciens, et de façon très active. On lui doit notamment d'avoir aidé aux fouilles régulières poursuivies par Macridi-bey dans le sanctuaire d'Echmoun près Sidon.

Dans ses *Beiträge zur Altertumskunde des Orients*, M. v. L. avait passé en revue les principales inscriptions phéniciennes. La nouvelle brochure en donne une traduction destinée à vulgariser ces textes. Quelques pages d'introduction exposent l'état et l'histoire de cette épigraphie.

René Dussaud.

---

Fritz Bennewitz. — **Die Sünde im alten Israel.** — Leipzig, A. Deichert, 1907, 1 vol. in-8, x et 271 pages. Prix : 5 marcs.

L'auteur de l'ouvrage que nous annonçons s'est proposé d'exposer, sous toutes ses faces, la notion du péché chez les anciens Hébreux, avant que l'influence du prophétisme supérieur se fît sentir sur eux, par conséquent avant le ministère du prophète Amos. Dans son intention, cette exposition devra être faite d'après les principes de la théologie moderne ou suivant la méthode strictement historique et exégétique, non dans un intérêt dogmatique quelconque. Il espère néanmoins que son travail aura une utilité non seulement scientifique, mais aussi pratique.

Avant d'aborder son sujet spécial, il croit devoir indiquer quelle attitude il compte prendre à l'égard des résultats de la critique littéraire touchant les plus anciens documents bibliques, qui devront lui servir de sources. Son point de vue sous ce rapport est en somme celui de l'école Reuss-Kuenen-Wellhausen. Toutefois, concernant les questions sur lesquelles les savants de l'école critique ne sont pas encore tombés d'accord, il a une tendance évidente à adopter généralement la solution la plus conservatrice, celle qui fait remonter les documents aussi haut que possible. De cette façon, il augmente les sources qui sont à sa disposition pour la tractation de son sujet ; mais il s'expose aussi à attri-

buer aux aciens Hébreux des conceptions qui se rattachent plus sûrement à une période postérieure.

Après ces préliminaires, l'auteur détermine le sens exact des termes hébreux qui servent à désigner le péché. Il est ainsi amené à la conclusion que la notion populaire du péché en Israël était variée et non fixée d'après une définition logique. On y découvre cependant certains traits fondamentaux. Le péché est essentiellement la déviation, consciente ou inconsciente, de la volonté de Jahvé. De plus, le péché, la culpabilité, le châtiment du péché et l'amende à payer pour le réparer, sont encore partiellement confondus.

M. Bennewitz examine ensuite la notion du péché chez Amos, afin de poser une base solide pour la suite de son étude. Il cherche surtout à montrer que ce prophète n'a pas, pour la première fois, attribué à Jahvé un caractère moral, comme on l'a prétendu, mais qu'il présuppose, dans tout son livre, que Jahvé a ce caractère aux yeux du peuple, aussi bien qu'à ses propres yeux. La notion éthique du péché a donc dû exister en Israel déjà anciennement, et n'est pas un produit du prophétisme supérieur. Celui-ci a pu la développer et la purifier ; il n'avait pas à la créer. Pour Amos, qui ne s'est pas considéré comme un novateur, mais comme un simple chaînon dans la série des vrais serviteurs de Jahvé, le péché est principalement un dommage moral.

Pour corroborer ce résultat, notre auteur étudie successivement la notion du péché dans la couche la plus récente de I Samuel, dans la couche antérieure des deux livres de Samuel, dans la couche la plus ancienne de I Samuel, dans la source élohiste de l'Hexateuque, dans la couche la plus récente des livres des Rois émanant encore de l'ancienne période, dans les récits provenant du temps d'Achab, de Joram et de Jéhu, dans I Rois, xx, xxii, 1-38 et II Rois, iii, 4-27, dans I Rois, xvii-xix et xxi, dans la source jahviste de l'Hexateuque, à l'époque des premiers rois, à l'époque des Juges, à l'époque de Moïse et dans la période antémosaïque. Un paragraphe spécial est consacré au péché cultuel, ainsi qu'au péché en général dans la religion babylonienne. Partout, les principaux traits de l'ancienne religion hébraïque sont pris en considération, en même temps que la notion du péché, parce que celle-ci se trouve dans un rapport intime avec celle-là.

Cette étude de détail aboutit aux conclusions suivantes. Dans l'ancien Israël, le péché n'est pas toujours jugé d'après une règle morale, mais on y rencontre fréquemment une notion de Dieu presque païenne. Jahvé apparaît comme une puissance sombre et redoutable, qui peut

porter au mal et se mettre en colère pour des choses qui nous semblent moralement indifférentes : cela se remarque surtout dans le domaine cultuel. Mais, à côté de ce courant, on constate une tendance éthique indéniable, qui imprime son cachet à l'ancienne religion d'Israël. Ces deux courants opposés se coudoient bien des fois naïvement. Les prêtres apparaissent comme les principaux soutiens de la vie religieuse et morale, surtout les prêtres chargés du soin de l'arche sainte. Les sanctuaires n'étaient pas seulement des lieux de culte, mais favorisaient aussi la culture morale. Les Juges ont également contribué au progrès spirituel de leur peuple. Les prêtres faisant dériver leur autorité de Moïse, celui-ci doit être considéré comme le point de départ de l'histoire religieuse d'Israël. Il a fait de Jahvé la source du droit et a introduit, dans la religion, des prescriptions morales. Cette tendance exerça aussi son influence sur le sentiment du péché. On peut constater, dans la suite, des traces de cette influence, tout en reconnaissant que des fautes cultuelles sont bien des fois envisagées comme plus graves que les transgressions morales.

Ces conclusions paraissent en somme fort vraisemblables et beaucoup d'entre elles sont positivement fondées. Mais quand on entre dans les détails de notre travail, on rencontre néanmoins bien des appréciations qui prouvent que l'auteur est trop porté à idéaliser l'ancien Israël et ses principaux représentants, au détriment de la réalité historique. Ainsi, après avoir constaté une série de traces de superstition païenne dans le document élohiste, M. Bennewitz soutient que le rédacteur de ce document ne partageait nullement ces vues imparfaites, mais qu'il les rapporte simplement dans un intérêt historique ou archéologique. Nous ne saurions partager cette manière de voir. Nous pensons que c'est là attribuer aux auteurs sacrés des préoccupations modernes, qui leur étaient absolument étrangères. Ce que ceux-ci ont rapporté était plutôt pour eux une sainte tradition, vénérée comme la religion des pères. Ils n'ont pas pris à leur égard une attitude critique, même quand ils étaient arrivés à un point de vue supérieur. Ils juxtaposaient des idées et des pratiques opposées, sans bien se rendre compte de cette opposition. Les grands prophètes écrivains seulement prendront une attitude franchement réformatrice à l'égard de la religion traditionnelle. Les rédacteurs des sources du Pentateuque et des livres historiques de l'Ancien Testament n'ont au contraire rapporté les traditions du passé que dans un but d'édification. L'intérêt purement historique leur était tout à fait étranger, et l'intérêt archéologique encore plus.

Notre auteur fait également un faux raisonnement, quand il tire de l'attitude d'Amos la conclusion qu'il fut le simple continuateur des grands hommes passés de sa nation. Il perd de vue que les réformateurs religieux les plus radicaux avaient la prétention, parfaitement sincère, qu'ils ne faisaient que maintenir ou restaurer la religion des pères. L'apôtre Paul, qui prêchait l'abolition de la Loi et de tout l'Ancien Testament, la fin du judaïsme et l'inauguration d'une ère religieuse toute nouvelle, n'en appelait pas moins à l'Ancien Testament lui-même pour justifier son point de vue ultranovateur, contraire à la religion traditionnelle de son peuple. L'auteur du quatrième Évangile a sûrement cru nous donner un récit authentique du ministère de Jésus, bien qu'il transforme grandement ce ministère d'après un point de vue postérieur. Les dogmes chrétiens les plus récents sont censés reposer sur la doctrine de Jésus et des apôtres. La même tendance a existé en Israël. Et il faut en tenir compte, si l'on veut juger sainement l'évolution religieuse et morale de ce peuple. C'est ce qui n'a pas été fait suffisamment dans notre ouvrage.

La principale faiblesse de celui-ci se fait le mieux sentir dans le paragraphe consacré à l'époque de Moïse. L'auteur y expose d'abord le point de vue opposé de Baentsch et de Budde, dont le premier pense que les principes essentiels du Décalogue sont mosaïques, tandis que le second déclare cela absolument impossible. Il en tire d'abord la conclusion fort juste que cette question n'est pas encore assez éclaircie et qu'aucune des deux opinions ne saurait être présentée comme seule vraie. Mais ensuite il soutient, avec beaucoup trop d'assurance et sans preuves suffisantes, que le Dieu de Moïse avait déjà un caractère éminemment éthique, produisant un sentiment du péché très vif et profond, communiquant à l'ancien Israël une supériorité religieuse et morale unique dans son genre. C'est là transporter, dans les premiers temps ou à l'origine de l'histoire d'Israël, ce qui ne fut sans doute que le résultat d'une longue et lente évolution, qui prit peut-être des siècles pour aboutir.

Si la religion et la morale des Hébreux, au temps de Moïse et de Moïse lui-même, sont déjà bien difficiles à déterminer, il en est, à plus forte raison, ainsi de celles des Patriarches ou des ancêtres d'Israël. Malgré cela, M. Bennewitz croit pouvoir s'acquitter de cette tâche, au moins dans quelque mesure. C'est une preuve de plus qu'il est trop porté à préciser ce qui est douteux ou incertain. On peut certes affirmer que la religion et la morale primitives des Hébreux avaient le caractère

et les principaux traits de la religion et des mœurs sémitiques en général. Mais vouloir préciser davantage et prétendre découvrir, dans ces temps reculés, au sujet desquels nous ne possédons aucun renseignement direct et sûrement historique, des traces positives de la supériorité de la religion d'Israël, comme on le fait ici, c'est aller trop loin et s'aventurer dans l'inconnu.

Notre auteur, après avoir exposé la conscience du péché dans l'ancien Israël, aux différentes époques de son histoire, traite, dans une seconde partie, de l'universalité du péché, de ses degrés, de son origine, de ses effets, de son pardon. Ici, il continue à tirer souvent des textes plus qu'ils ne renferment ou, suivant les cas, à en atténuer la portée. C'est ainsi qu'il prétend que Gen., viii, 21 exprime la pensée que le péché est inné dans l'homme. Or c'est là dépasser le sens exact du texte et y introduire un élément étranger, emprunté à la doctrine traditionnelle du péché originel, ayant pour conséquence l'universalité du péché. En réalité, l'Ancien Testament parle souvent d'hommes justes et n'enseigne nullement encore l'universalité du péché dans le sens paulinien, surtout pas dans ses plus vieux documents. Voilà pourquoi l'idée corrélative de la nécessité d'une régénération du cœur humain, est tout aussi étrangère à l'ancien Israël.

Voici un exemple d'atténuation. On sait que, d'après une série de textes, Jahvé est censé égarer les hommes et les entraîner au mal. Il doit avoir endurci le cœur de Pharaon, pour ne pas laisser partir les enfants d'Israël, et envoyé à Saül un mauvais esprit qui le portait à vouloir tuer David. Dans ces cas et d'autres, M. Bennewitz s'évertue à atténuer la portée des textes pour que Jahvé n'y apparaisse pas ou guère comme l'auteur du mal, au lieu de reconnaître que la puissance souveraine de Jahvé dominait d'abord les esprits, bien plus que l'idée de sa parfaite justice. Ce fait est une des meilleures preuves que le sens moral n'était pas aussi développé dans l'ancien Israël que notre ouvrage le soutient.

Malgré ces critiques et d'autres encore qu'on pourrait ajouter, ce travail a une valeur réelle et peut rendre de bons services. Il expose généralement, à côté de la propre manière de voir de l'auteur, l'opinion des savants les plus compétents dans la matière. C'est un grand avantage pour les lecteurs qui n'ont pas à leur disposition toute la littérature qui se rapporte au sujet. Cela permet de comparer facilement la pensée de l'auteur à celle d'autrui. Disons enfin que cette monographie a approfondi la question du péché dans l'ancien Israël, comme aucun ouvrage

ne l'avait fait jusqu'ici. L'auteur lui-même avoue modestement qu'elle renferme des imperfections. Il faut pourtant dire aussi qu'on y trouve une foule d'observations fort justes ; on y trouve surtout soigneusement recueillis et groupés ensemble les nombreux matériaux qui ont trait à ce sujet, ce qui permet à d'autres de reprendre celui-ci plus aisément et de pousser plus loin les résultats acquis.

C. Piepenbring.

---

Martin Peisker. — **Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften.** — Giessen, 1907, Töpelmann, in-8° de 95 p. Prix : 2 m. 50.

Dans ce travail, qui est un supplément de la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, M. Peisker a voulu apporter un nouvel élément à la question de savoir si les anciens Israélites considèrent Jahvé comme leur dieu naturel où comme attaché à Israël par un choix volontaire. Pour cela l'auteur examine les rapports que les anciens récits bibliques supposent exister entre Dieu et les non-Israélites.

Dans ces derniers temps on avait beaucoup insisté sur l'hénothéisme primitif des Hébreux ; Jahvé est le dieu unique en Israël comme d'autres dieux sont adorés dans d'autres pays, p. ex. Kemosch dans Moab. Cette conception est exacte pour un certain nombre de passages bibliques ; mais M. Peisker remarque que dans d'autres passages, tout aussi anciens, Dieu est déjà le dieu du monde et même le dieu reconnu par le monde entier. C'est ce que M. Peisker appelle le monothéisme naïf. Certains écrivains israélites, en effet, transportent ingénument leur adoration de Jahvé en d'autres pays ; ils ignorent, pourrait-on dire, la couleur locale. C'est ainsi que la veuve de Sarepta (I Rois, xvii), qui est Phénicienne, adore le même dieu que le prophète Élie ; Rahab (Josué, ii) sait que Dieu a livré le pays aux Israélites. Pharaon et Joseph semblent avoir la même divinité, tandis que, d'après le livre de Daniel, qui est récent, Nabuchodonozor se convertit, dans des circonstances analogues, au culte du vrai Dieu. Balaam est tout naturellement pris pour le prophète de Jahvé. Ce monothéisme diffère donc beaucoup du monothéisme des prophètes, pour qui la reconnaissance du Dieu Un par le monde entier est un idéal, mais non pas un fait réel (malgré le texte de Malachie i, 11).

Cette thèse mérite d'attirer l'attention des exégètes et des historiens de la religion juive. Elle tend à montrer que les sources les plus anciennes de la Bible sont déjà tout imprégnées d'un monothéisme, qui ignore même l'existence du paganisme et qui voit naïvement dans les non-Israélites des adorateurs du Dieu d'Israël. L'ingénuité populaire rejoint par dessus l'hénothéisme plus savant l'idéal humanitaire des prophètes. C'est une théorie hardie et dont on ne contestera pas l'originalité.

Les considérations de M. Peisker sur la nature des relations entre les non-Israélites et Jahvé sont, il faut le dire, beaucoup moins intéressantes, et les conclusions qu'il tire de son étude sont le plus souvent trop évidentes et quelquefois inexactes. Par non Israélites M. Peisker entend à la fois les pré-Israélites et les étrangers contemporains d'Israël. En ce qui concerne les premiers, l'auteur (p. 24) conclut : « 1° Au commencement de l'histoire il y a un âge d'or dans lequel Dieu et les hommes sont comme un père et ses enfants ; 2° Lorsque les hommes commencèrent à être dangereux pour le pouvoir de Dieu, Dieu leur mit des barrières en les obligeant à travailler, en abrégeant leur vie, en les dispersant ; 3° En outre il leur fit subir des punitions pour leur désobéissance et leur méchanceté, mais plus tard il promit de ne plus maudire la terre ni d'amener un déluge. »

Des narrations relatives aux étrangers, l'histoire de Na'man, celle de Sodome, des guerres entre peuples étrangers, de Caïn, de Lot, l'auteur (p. 32) tire les données suivantes : « Les guerres entre non-Israélites ne sont pas en elles-mêmes jugées au point de vue religieux. C'est seulement quand l'un des adversaires est un ami de Jahvé ou quand il mène la lutte avec trop de cruauté, que Dieu intervient. Dans les relations privées on condamne le meurtre, la débauche et la violation de l'hospitalité. » En tout cela il n'y a pas grand'chose de remarquable, non plus que dans l'observation que selon le monothéisme naïf les non-Israélites doivent craindre Dieu et croire en ses prédictions, tandis qu'au point de vue hénothéistique les païens ne doivent pas traiter Jahvé dédaigneusement, mais qu'ils ne sont pas tenus de l'adorer.

Entre les non-Israélites et Jahvé il y a aussi des relations indirectes dans lesquelles Israël est le principal intéressé. Ismaël et Esaü sont écartés devant Isaac et Jacob ; néanmoins leur parenté leur attire certains avantages. On voit (p. 53-54) que : « 1° les non-Israélites ont le droit d'aider les étrangers, si c'est leur intérêt ; 2° les non-Israélites qui rendent service aux Israélites sont récompensés (ainsi l'habitant de Louz qui

montre le chemin aux Ephraïmites, et Rahab qui cache les explorateurs, etc.) ; 3° parfois même ils le font d'une manière désintéressée pour les étrangers si ceux ci se montrent pieux ou s'ils s'attachent aux Israélites. » Dans le premier cas, la situation des non-Israélites est neutre, dans le second, ils ont déjà une certaine valeur aux yeux de Dieu ; dans le troisième, la distinction entre les Israélites et les non-Israélites s'efface. Il n'était peut-être pas nécessaire d'apporter à l'appui de ces idées une longue démonstration. L'auteur semble s'étonner que les Israélites approuvent Rahab et la récompensent d'avoir trahi son pays. L'histoire de toutes les guerres pourrait nous montrer cependant des faits analogues. Pour les Israélites la conduite de Rahab n'est qu'un hommage rendu à la toute-puissance de Dieu, et il était naturel qu'elle en fût récompensée.

M. Peisker s'étend longuement sur le cas d'Abraham qui intervient en faveur d'Abimélekh. Surtout avec la thèse du monothéisme naïf, il aurait dû remarquer que la différence entre les Israélites et les non-Israélites ne joue ici aucun rôle. La même histoire aurait pu être racontée de deux Israélites.

Nous en dirons autant d'autres récits sur lesquels l'auteur fonde des règles faisant apparaître les relations entre Israélites et non-Israélites sous un jour moins favorable. Selon lui, les anciens Israélites se seraient crus autorisés à tromper les étrangers, sans que Dieu permît à ces étrangers de se venger. Ainsi Jacob, d'après la version jahviste, aurait trompé Laban, et cependant Dieu aurait défendu à Laban de nuire à Jacob. Mais, tout d'abord, le narrateur ne se préoccupe pas de ce que Laban est un étranger ; Jacob aurait agi de même envers n'importe qui. Ensuite, dans cette version, Laban commence par frustrer Jacob, car il enlève toutes les bêtes qui auraient pu donner des agneaux bigarrés. A quoi Jacob répond en mettant des écorces devant les brebis pleines de couleur unie, et celles-ci, contre l'attente de Laban, ont des agneaux bigarrés. M. Peisker reproche aussi à Jacob d'avoir dédaigné Léa ; mais il en est puni par la stérilité de Rachel, ce que M. Peisker a oublié. M. Peisker cite encore le fait que Moïse, après avoir tué l'Égyptien qui maltraitait un Hébreu, put prendre la fuite. Selon lui la Bible blâme Moïse, qui néanmoins échappe au châtiment. Personne ne se serait douté, en lisant le texte de l'Exode, que Moïse avait commis un crime aux yeux de la morale. Les raisonnements de l'auteur tombent à faux.

Si les non-Israélites n'ont pas le droit de nuire aux Israélites, même coupables, ceux-ci ont naturellement, d'après les récits bibliques, inter-

prêtés par M. Peisker, le droit de nuire aux étrangers. Les écrivains bibliques ne se fatiguent pas, dit-il, de parler du droit qu'avaient les Israélites d'enlever le pays de Canaan à ses anciens possesseurs. L'auteur ne s'aperçoit pas que, si les narrateurs insistent tant sur ce point, c'est justement parce qu'ils n'admettaient pas le droit de conquérir un pays étranger, et, comme il s'agit d'expliquer un fait historique et non pas une légende, les narrateurs, pour justifier Israël, invoquent tantôt les péchés des Cananéens, tantôt le séjour des patriarches en Palestine et l'acquisition qu'ils ont faite de biens-fonds. Il y a encore, au temps présent, des nations qui prennent le bien d'autrui et que leurs historiens non seulement excusent mais glorifient.

Même l'histoire de David, jouissant de l'hospitalité d'Akisch et allant massacrer les Philistins, n'est pas plus odieuse que bien des traits des guerres modernes. Pour le narrateur, c'était un bon tour que David avait joué aux « ennemis héréditaires ». Il est évident que la morale n'approuve pas ces stratagèmes, mais il est un peu naïf de remarquer que « lorsqu'il s'agit de se débarrasser de ses ennemis tous les moyens sont bons ». Plût au ciel que cette maxime ne fût jamais mise en pratique par les peuples dits civilisés ! En tout cas, on ne peut rien déduire de pareils récits pour les relations normales entre Israël et d'autres peuples.

A la fin de son étude l'auteur fait la juste observation que dans les temps anciens le mariage des Israélites avec les non-Israélites ne paraissait pas blâmable, et c'est seulement plus tard que l'on y vit un danger pour la religion.

En résumé, d'après M. Peisker, les premiers récits de la Bible montrent que les anciens Israélites considéraient Jahvé comme le Dieu du monde et Israël comme son élu. Il y aurait eu un monothéisme aussi antique que l'hénothéisme. Cette théorie mériterait d'être examinée très en détail. Il est regrettable que l'auteur ait alourdi son travail d'un lest superflu de considérations dont la thèse principale ne reçoit guère de clarté.

MAYER LAMBERT.

---

W. OTTO. — **Priester und Tempel im Hellenistichen Aegypten**. Erst. B^e^. — Teubner, Leipzig und Berlin, 1905.

Les monographies se multiplient sur l'Égypte ptolémaique et romaine. Après les livres de Strack, de Meyer, d'Henri Maspero, sur le système

dynastique, l'armée et les finances de l'Égypte grecque, et parallèlement à la magistrale *Histoire des Lagides* de Bouché-Leclercq, voici une étude très complète sur la condition des prêtres et des temples au temps des Ptolémées et des Césars. Dans ce premier volume, l'auteur a étudié les dieux de l'Egypte hellénisée (chap. I); l'organisation du sacerdoce, tant égyptien que grec (ch. II, avec trois listes des prêtres connus jusqu'ici); les grades de la hiérarchie sacerdotale (ch. III); les biens et revenus des temples (ch. IV). L'intérêt de ces études est double : l'Égypte au temps des Grecs et des Romains est pour l'administration un pays modèle, souvent imité par les autres états; d'autre part, cette administration continue très souvent les traditions du gouvernement pharaonique. Les très nombreux documents, papyrologiques et autres, que l'Égypte hellénisée nous révèle de jour en jour, ont donc, outre leur valeur intrinsèque, le mérite de nous permettre une compréhension plus claire des trop rares documents administratifs de la période pharaonique. Les recherches très complètes et systématiquement ordonnées, comme celles de M. Otto, permettront, en allant du connu à l'inconnu de mieux diriger les enquêtes dans le chaos encore fort obscur du droit civil et public de l'état pharaonique, et fourniront aux égyptologues des points de comparaison et une méthode de classement.

L'auteur a attaqué son sujet par un exposé sommaire des divinités auxquelles s'adresse le culte : il énumère, d'après les sources grecques et latines, les dieux de nom purement égyptien, ceux qui portent un double nom égyptien-grec, enfin les dieux grecs et latins, adorés dans les centres de colonisation.

Après les dieux, les prêtres. Si l'on s'en tient au sacerdoce indigène, le fait capital est la division des temples en trois classes (décret de Canope et pap. de Tebtunis), et la répartition des prêtres en cinq *phylai* ou tribus (quatre jusqu'en 238 av. J.-C.). Sur quoi ces divisions sont-elles fondées, quelles raisons politiques, économiques ou religieuses déterminent le rang des sanctuaires, nous l'ignorons. Quel sens faut-il donner au mot « tribu » de prêtres, nous ne le savons, et nous ignorons aussi le mode d'élection et les pouvoirs des phylarques. Toutefois les *phylai* ne semblent pas des catégories de fonctionnaires distingués par le rang : elles apparaissent comme des cadres administratifs généraux. A l'intérieur de chaque tribu, les individus se différencient par des grades : prêtres, prêtres-conseillers, archiprêtres pour le haut clergé; pastophores et choachytes pour le bas clergé; c'est à ces degrés de la hiérarchie que semblent correspondre les classes (*saou*) du sacerdoce

pharaonique. En dehors du clergé régulier, il y avait au temps des Pharaons, un sacerdoce laïque qui est né, me semble-t-il, de l'usage universel du culte des ancêtres dans chaque famille; les prêtres de carrière ont peu à peu remplacé les enfants et les alliés dans l'exercice des rites; d'où la disparition de ce clergé privé à l'époque hellénistique.

Quant au recrutement du sacerdoce, M. Otto l'étudie dans le 3e chapitre de son livre. Le décret de Canope nous apprend que la loi vise non seulement les prêtres en fonction, mais aussi leurs enfants à perpétuité (suivant une formule dont je pourrais citer de nombreux exemples dès l'Ancien Empire). En fait, les enfants des prêtres participent aux revenus affectés à leurs parents (p. 203); les tableaux généalogiques fournis par certains documents permettent de vérifier la transmission de père en fils des fonctions sacerdotales; aux textes ptolémaïques cités par M. Otto s'ajoutent les listes antérieures fournies par les cercueils bubastites et les statues de prêtres thébains nouvellement découvertes par M. Legrain à Karnak. — Mais le droit à l'héritage est soumis à plusieurs conditions (p. 211): un âge déterminé; le consentement du roi; le paiement d'une « taxe pour prêtre » (*telestikon*), sans parler des conditions d'ordre rituel (circoncision, état physique, etc.) Cependant les individus qui ne sont pas fils de prêtre, ont accès dans le corps sacerdotal, lequel ne constitue pas une caste ou une administration fermée (p. 223); c'est la volonté du roi qui intervient, pour ouvrir l'accès des hautes dignités sacerdotales à tel ou tel homme de confiance, qui n'est pas de la carrière.

Quel est le rôle du roi dans le sacerdoce? On sait qu'aux temps pharaoniques le roi est le prêtre par excellence, et les bas-reliefs des temples élevés par les Ptolémées et les Césars nous montrent les souverains étrangers continuant de jouer le même rôle pour tous les actes du culte. En ce qui concerne l'administration, Letronne et Lumbroso avaient admis que les rois, à l'époque ptolémaïque, ne s'occupaient pas directement des questions sacerdotales. D'après Wilcken et M. Otto, il semble au contraire que la chancellerie royale dirige sans aucun intermédiaire les affaires du culte, reçoit les suppliques, légifère, nomme les fonctionnaires nouveaux, règle l'avancement. Cette centralisation entre les mains royales de tout ce qui touche au sacerdoce, cesse avec la domination romaine (p. 58). L'empereur a probablement voulu enlever au préfet d'Égypte la puissance matérielle provenant de l'administration des biens sacerdotaux; en tout cas, un *archiereus* remplit désormais les fonctions de ministre des cultes.

Les éléments qui constituent la fortune matérielle des temples égyptiens sont analysés avec grande précision au 4e chapitre. La tradition, conservée par Diodore, nous renseigne sur l'immense domaine territorial des temples égyptiens ; M. Otto a groupé tous les textes qui permettent de vérifier l'exactitude de cette tradition et s'est aidé des sources hiéroglyphiques publiées par Brugsch dans son *Thesaurus*. Les temples les plus riches étaient ceux d'Horus à Edfou et d'Isis à Philae. Leurs domaines constituent une « terre sacrée », ἱερὰ γῆ, que les donations ou fondations royales ont détachée successivement de la « terre royale », c'est-à-dire du sol égyptien qui appartient tout entier au roi. La propriété sacerdotale est seulement précaire ; le roi garde la propriété éminente, comme aux temps pharaoniques. Il arrive d'ailleurs un moment où le roi enlève aux prêtres même la gestion des terres sacrées, les administre lui-même, afferme les champs à des tenanciers, et remet au trésorier du temple le revenu des locations (p. 279). On voit que la tutelle de l'État ne saurait être plus effective ni plus absolue.

Les prêtres tiraient aussi des ressources variées des propriétés bâties qui comprenaient, en plus des temples, un local pour le marché, des logements, des écoles, des casernes, le tout productif de locations. Nous savons, par des quittances retrouvées, que les prêtres payaient patente pour des industries diverses qu'ils exerçaient ou faisaient exercer, construction, tissage des toiles et des laines, fabrication de l'huile, bains publics : toutes industries nécessitées d'abord par les besoins du culte et du service, puis développées et spécialisées en vue du commerce et de l'exportation. Les temples percevaient aussi des impôts ou dîmes. Mais les plus importants furent repris par l'État : un droit de mutation sur les ventes, en échange probablement d'une authentification du contrat opérée par le notaire sacerdotal ; une taxe égale au 1/6 de la récolte des vergers et des vignes, perçue en nature, puis en argent. Quand l'État eut dépouillé les temples de ces revenus, il leur assura un budget des cultes régulier (σύνταξις) comprenant des subventions en argent et en nature versées aux caisses des temples pour le paiement du personnel.

J'arrête à ce résumé sommaire l'analyse du livre de M. Otto ; il suffira à signaler l'importance du sujet traité, mais non à faire comprendre de quelle érudition l'auteur a fait montre dans ce travail. Un autre mérite peu commun du livre de M. Otto, c'est que, malgré l'abondance des références et des discussions de détail, il reste parfaitement clair et bien composé. Dans une matière où chaque campagne de

de fouilles apporte des résultats nouveaux, le livre de M. Otto n'échappera pas aux remaniements ni aux additions ou suppressions, mais il restera un excellent et indispensable instrument de travail.

A. Moret.

---

H. Oort et G. Wildeboer. — **Platenatlas tot opheldering van bijbelsche oudheden**. — Amsterdam, Van Kampen, 1907; in-4° de 28 p. et 54 planches. Prix : 3 fl. 90.

Cette publication est destinée à l'instruction religieuse de la jeunesse telle qu'elle se pratique dans les pays protestants du nord de l'Europe, c'est-à-dire s'adressant non pas à de jeunes enfants, mais à des jeunes gens et jeunes filles de 15 à 18 ans. Elle peut servir aussi aux étudiants pour leur faciliter l'intelligence des manuels d'archéologie biblique. C'est un atlas reproduisant les sites, les monuments, les objets, les scènes de la vie domestique et de la vie cultuelle, et en aucune façon une publication d'ordre géographique ni consacrée à l'histoire de l'art. Il s'agissait de fournir de bonnes images, aussi fidèles que possible, en grand nombre et à un prix abordable pour le public. Aussi les éditeurs n'ont-ils pas recherché l'exécution artistique, mais simplement l'exactitude, dans la mesure du possible, bien entendu, puisque beaucoup de ces images ne sont que des reconstitutions de monuments ou d'objets disparus.

Il y a 54 planches de 30 × 23 cm. portant 132 reproductions différentes, depuis le temple de Salomon ou celui d'Hérode jusqu'aux instruments de musique, et aux exemplaires de sceaux ou monnaies, depuis les animaux du désert jusqu'au temple de l'Artémis d'Éphèse.

Une introduction brochée à part donne les explications relatives à chaque planche et renvoie soit aux principaux passages bibliques correspondants, soit à des ouvrages spéciaux. Mais ici encore M. Oort n'a pas eu l'intention de dresser une bibliographie complète, comme s'il s'agissait d'une publication destinée aux archéologues ou aux exégètes de profession. Il n'a voulu mentionner que le strict nécessaire.

Cette introduction, rédigée en hollandais, ne sera probablement pas d'un grand secours en dehors de la Hollande, mais les Planches pourront servir ailleurs et être accompagnées d'une introduction en la langue du pays où elles seraient utilisées. Il serait surtout utile qu'elles fussent

reproduites pour servir en projections. C'est sous cette forme qu'elles rendraient le plus de services.

Le besoin de pareilles publications se fait évidemment sentir, puisqu'il y a deux ans il en a paru une semblable en Allemagne, le « Bilderatlas zur Bibelkunde » de Frohnmeyer et Benzinger. Elles remplacent les Bibles illustrées si répandues autrefois et dont l'usage tend à se perdre.

JEAN RÉVILLE.

---

HENRI MONNIER. — **La mission historique de Jésus**. — Paris, Fischbacher, 1906; in-8° de XXXI et 376 p.

Livre bien écrit, d'une plume alerte, avec des qualités bien françaises; auteur parfaitement au courant de tous les travaux de la critique historique et de l'exégèse scientifique; esprit curieux de tous les dessous de l'histoire, infiniment ingénieux et souple, ne reculant devant aucune question, mais possédant le don d'en arrondir les angles et d'en adoucir les aspérités; historien de la bonne école, mais doublé d'un théologien qui ne perd jamais de vue la répercussion de la narration historique sur la foi chrétienne traditionnelle et n'oubliant pas l'apologétique, jusque dans les sujets les plus techniques de la critique historique ou littéraire.

Voici, par exemple, comment M. Henri Monnier explique pourquoi il donne la préférence au type de narration synoptique plutôt qu'au type johannique :

« Je considère l'Évangile de Jean comme une source infiniment précieuse pour l'intelligence de la personne de Jésus. On y reconnaît à certains traits le témoin oculaire, le « disciple bien aimé. » Il renferme certaines données positives dont la théologie moderne reconnaît l'exactitude, et un grand nombre de paroles qui se ramènent sans trop de difficulté au type synoptique. Mais ce n'est pas un livre d'histoire : et c'est là justement ce qui lui assigne, entre tous les écrits des hommes, une place unique (!). C'est « l'Évangile de la gloire », suivant la belle expression d'un prophète. Supérieur aux autres par les échappées merveilleuses qu'il ouvre sur l'âme de Jésus, il ne prétend point, sauf sur quelques points secondaires, les surpasser en vérité historique. Il n'envisage pas les événements au point de vue de l'histoire, mais d'un point de vue supraterrestre : *sub specie æternitatis.* »

Il semble qu'un pareil évangile devrait être, au contraire, le document par excellence d'un auteur qui ne se propose pas de reconstruire la vie de Jésus dans le détail de la réalité historique, mais qui veut étudier : 1° le sentiment que Jésus a eu de sa mission; 2° le but qu'il poursuivait (son attitude vis-à-vis de l'espérance messianique); 3° la révélation apportée par Jésus; 4° le Sauveur (notion du Royaume de Dieu); 5° le Rédempteur. Il s'agit bien ici de l'intelligence de la personne de Jésus; le IV<sup></sup>e Évangile est donc « une source infiniment précieuse. » Il n'y a pas d'autre témoignage émanant directement d'un témoin oculaire, qui plus est : d'un disciple bien aimé. Il ouvre des échappées merveilleuses sur l'âme de Jésus. Mais alors pourquoi ne vous en servez-vous pas de préférence à tout autre document ?

Il ne manque pas ainsi de morceaux dans ce livre où les arguments développés aboutissent à une conclusion contraire à celle qu'ils semblent comporter. Il est fâcheux de mêler les préoccupations apologétiques et l'argumentation historique. L'apologétique est parfaitement légitime sous la plume d'un théologien chrétien, de même que la polémique anti-religieuse est parfaitement admissible dans les œuvres d'un adversaire de toute religion. Mais de part et d'autre on a tort de mélanger la théologie à l'histoire. Autant l'histoire peut être utile à la controverse autant la théologie compromet et dénature l'histoire.

Jean Réville.

---

**Les quatre Évangiles.** *Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du Christianisme.* — Textes et documents publiés par Albert Metzger et revisés par L. de Milloué. — Paris, E. Leroux, 1906.

Après qu'on eut collectionné sur tout le globe, pour les comparer et les classer, les rites et les pratiques, les croyances et les superstitions, les mythes et les motifs légendaires, on devait être tout naturellement amené à rapprocher aussi les uns des autres les génies religieux, pour mettre en lumière soit leurs caractères communs, soit leurs différences spécifiques. S'il est vrai que, dans l'histoire des religions, un rôle important est joué par les grandes individualités, l'étude des éléments proprement populaires a pour complément indispensable celle des initiateurs, de leur vie réelle ou fictive, de leurs méthodes d'enseignement, de l'impression qu'ils ont produite sur leur entourage ou laissée après

eux. D'elles-mêmes se présentent les rubriques sous lesquelles il faut classer la masse des faits : légendes sur la conception et sur la naissance ; enfance et éducation ; apparence extérieure et qualités physiques ou spirituelles ; tentations et crises morales ; rapports entretenus avec la famille, la société laïque, les femmes ; miracles et procédés employés dans la prédication ; appels de disciples, organisation de la communauté, idéal de sainteté et de vie religieuse ; la mort, enfin, avec son cortège ordinaire de circonstances étranges ou même merveilleuses. Un dépouillement attentif permettrait de reconnaître, parmi tant de données, celles qui sont individuelles ou qui résultent de faits contingents ; celles qui doivent à l'emprunt ou à l'imitation leur présence dans deux ou plusieurs biographies ; celles enfin qui sont dues à l'esprit populaire transfigurant partout d'une manière à peu près semblable les individus auxquels s'attachent l'admiration et la dévotion.

C'est, en partie, au moins, ce qu'a fait M. Metzger dans le livre que nous présentons aux lecteurs de la *Revue*. Il a groupé d'après leur sujet les récits évangéliques : conception et naissance de Jésus, fuite en Égypte ; épisode de Siméon ; Jésus au temple ; tentation de Jésus ; transfiguration de Jésus ; guérisons, conversions, miracles, etc., etc. — en en rapprochant chaque fois les textes bouddhiques, brahmaniques, quelquefois mazdéens, qui pouvaient être rangés sous les mêmes rubriques. N'étant évidemment pas orientaliste, il a dû se contenter de compulser les versions françaises ou anglaises des textes sanscrits, pâlis, tibétains ou chinois. Il n'y a donc pas lieu de le chicaner sur la manière dont il a reproduit, par exemple, tel ou tel passage du Lalitavistara ; il n'est pas responsable des traductions adoptées. On pourrait à plus juste titre lui reprocher les fautes d'impression dont fourmille son livre et qui défigurent trop souvent des noms hindous très connus.

On regrettera aussi qu'il n'ait pas ajouté à ses collections bon nombre de morceaux extrêmement curieux, plus semblables aux récits des Évangiles que beaucoup de ceux auxquels il a donné accès. Peut-être nous saura-t-il gré de lui indiquer quelques parallèles frappants ; cela sans sortir de l'Inde et des textes mis à la portée des travailleurs européens par de bonnes traductions : l'histoire de Marie et de Marthe (Luc, x, 38 et *Brhad-Aranyaka-Upanishad*, IV, 5). — « Ce que vous avez fait à un seul des plus petits parmi mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mathieu, xxv, 40 et *Mahâvagga*, VIII, 26 = S. B. E. XVII, p. 241). L'entrée de Jésus à Jérusalem, et celle du Bouddha à Kapilavastu (*Si-yu-ki*, vol. II, p. 22 Beal). — Une guérison miraculeuse

(*ibid.*, II, p. 5 sq.). — Le Bouddha marchant sur les eaux (*ibid.*, p. 131, sq.). — La multiplication des pains (I-tsing, *Record of the Buddhist religion*, p. 38, sq.).

Il serait bien facile d'allonger cette liste. Mais peut-être M. Metzger nous ferait observer qu'il ne pouvait grossir indéfiniment un livre qui a déjà 637 pages de textes. Nous lui répondrions qu'il n'avait qu'à supprimer d'innombrables doublets, et à pratiquer de larges coupures dans de longs morceaux qui n'ont presque rien de commun avec les narrations évangéliques.

Tel qu'il est, le recueil formé par M. Metzger a le très grand avantage de montrer par d'innombrables exemples combien la vie et l'activité de Jésus ressemblent à celles du Bouddha, par exemple, et combien aussi elles en diffèrent. Ressemblances et dissemblances sont quelquefois indissolublement amalgamées. Ailleurs, au contraire, une donnée toute pareille se détache inopinément au milieu d'un développement dont la portée et le ton sont tout autres. On se trouve donc en présence d'une si grande variété de combinaisons qu'il serait fort imprudent d'asseoir sur ces rapprochements une conclusion unique et générale avant de les avoir soumis à une critique serrée.

Aussi le plus grave reproche que je ferai à M. Metzger est-il d'avoir donné à son livre un titre qui ne pouvait manquer d'égarer le lecteur. Le plus petit nombre des textes recueillis ici mérite vraiment d'être considéré comme renfermant « des matériaux pour servir à l'histoire des origines du Christianisme ». Non seulement il en est beaucoup qui s'écartent trop des récits évangéliques pour éclairer d'aucune manière la formation de ceux-ci, mais encore là où il y a ressemblance, cette ressemblance ne provient pas nécessairement d'une origine commune, — et si même il y a emprunt, il faudrait encore prouver que le débiteur est partout et toujours le christianisme.

Je m'empresse d'ajouter que l'auteur a atténué dans sa préface ce que son titre a d'excessif. Il y écarte l'hypothèse d'un emprunt direct, et il voit dans les analogies « l'application inconsciente d'un faisceau de légendes..., légendes pour ainsi dire en suspension dans l'air ambiant..., et venues se présenter inconsciemment à l'esprit et à l'imagination des créateurs et des collecteurs de la légende chrétienne. »

Mais, si importante que soit cette restriction, elle n'est pas encore suffisante. Qu'en bien des cas la formule de M. Metzger trouve son application légitime, il faudrait, pour en disconvenir, s'imaginer que tout ce qui est raconté de Jésus est authentique et original. Il est évi-

dent que les éléments légendaires sont nombreux dans cette histoire. Ces éléments n'ont pas été inventés par les auteurs des récits évangéliques ; ils les ont respirés en quelque sorte dans l'atmosphère où s'alimentaient leur cœur et leur pensée. Très certainement la Perse et l'Inde ont collaboré à la formation de ce milieu spirituel. Il en a donc été en une certaine mesure de Jésus comme du Bouddha lui-même, dont la légende s'est faite en grande partie d'adaptations plus ou moins spontanées. Mais la thèse de M. Metzger va beaucoup plus loin. Si on la prenait au pied de la lettre, il faudrait considérer le récit évangélique comme une importation étrangère, partout où les textes religieux de l'Orient nous fournissent des données quelque peu semblables. A ce compte, l'histoire entière du fondateur du christianisme se trouverait volatilisée, ou peu s'en faut. Pour que la science souscrive à une pareille théorie, il ne suffit pas de la juxtaposition mécanique de morceaux qui n'ont souvent de commun que le titre qui leur a été donné.

PAUL OLTRAMARE.

---

G. KRUGER. — **Das Papsttum, seine Idee und ihre Träger** (dans les « Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart ». — Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1 vol. in-12 de 160 pages.

C'est là moins un ouvrage de vulgarisation que de synthèse ; il contient peu de résumés, surtout des totalisations, non que l'auteur procède par construction abstraite et suppose connus les faits dont il parle, mais ces faits, il les groupe en ensembles organiques et singulièrement vivants. M. K. a adopté des divisions très compréhensives et très claires : « Les commencements. — Deux grands papes (Léon le Grand et Grégoire le Grand). — Le pacte avec les Francs — Les temps d'orage. — Grégoire VII et ses successeurs. — A l'apogée de la puissance. — La captivité de Babylone et le parlementarisme ecclésiastique. — Les Mécènes. — La révolution allemande. — Nouvelles troupes. — Les échecs. — La reconstruction. — L'avenir à la lumière du présent. » Tout au plus pourrait-on çà et là regretter que l'histoire de la papauté absorbe un peu l'histoire des papes, que certaines personnalités qui ont moins réalisé qu'imaginé et essayé, un Innocent III, et à plus forte raison un Jean XXII, un Paul IV, un Benoît XIV, si pleinement représentatifs de la pensée religieuse de

leur temps s'effacent, dans cette large systématisation, devant les grands papes d'action plus effective; mais, d'autre part, nous ne pouvons faire à M. R. un reproche d'étudier moins les individus que les actions ou réactions sociales et religieuses.

Nous dirions volontiers que l'éminent professeur de Giessen a, dans ce livre, accompli des tours de force d'impartialité. Il semble difficile à n'importe quel apologiste d'une confession ou d'un parti politique de trouver matière à contestation dans les pages que consacre M. K. à la Réformation ou au Kulturkampf. De même, et bien que cette précieuse collection soit dénommée « Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart », le point de vue proprement germanique est souvent à peine sensible; en aucun cas il n'est absorbant, et si quelque éditeur français publiait une traduction de cet excellent petit livre, il aurait droit à la gratitude de tous ceux qui dans notre pays aiment mieux voir et savoir qu'admirer ou haïr sans comprendre.

P. Alphandéry.

---

Eugène Monseur. — **Les moines et les saints de Gand.** Croquis d'histoire religieuse dessinés pour la plupart d'après une étude de Oswald Holder-Egger. — Bruxelles, Bibliothèque de Propagande, 1 vol. 8 carré, de VIII 131 pages.

M. Monseur dont nos lecteurs connaissent bien l'abondante et ingénieuse érudition, nous offre aujourd'hui le fruit de ses *otia docta*. « Loin de mes études ordinaires pendant trois semaines de vacances, j'ai passé mon temps à lire un livre et à refaire un article ». Le livre, c'est le bel essai sur les légendes hagiographiques, du père Delehaye; quant à l'article, il avait été publié par M. Monseur en septembre 1888, dans la *Revue de Belgique* à propos de l'étude M. Holder-Egger intitulée *Zu der Heiligengeschichten der Genter S. Bavos Klosters* (dans les *Historische Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet*). A l'ouvrage de M. Delehaye, M. Monseur, qui d'ailleurs le tient en la grande estime qu'il mérite, reproche l'omission, parmi les causes de déformation consciente ou inconsciente de la légende, des « causes occasionnelles » qui cependant influent puissamment sur cette légende: « Pourquoi, à tel jour et à tel lieu, a-t-on pensé à telle altération plutôt qu'à telle autre? » Il semble bien que, dans la pensée de M. Monseur, ces « causes occa-

sionnelles » soient surtout les influences strictement locales, — au cours de son livre, les points sur lesquels portent ses recherches, en dehors des remarques folkloriques, sont surtout d'histoire proprement gantoise — et ne peut-on se demander alors si le P. Delehaye, au chapitre II, § II de son livre n'a pas fait allusion à ces « causes occasionnelles », avec peut-être une excessive brièveté nous l'accordons à M. Monseur, sous les rubriques : *Ambitions des églises particulières* ou *Revendications locales* ?

Quoi qu'il en soit, M. Monseur s'inquiète de savoir si sa propre étude hagiographique sur les documents réunis et critiqués par M. Holder-Egger tenait suffisamment compte de ces « causes occasionnelles ». Nul mieux que lui n'était à même de les reconnaître dans un texte intéressant l'histoire du pays de Gand. Le principe méthodologique est d'ailleurs excellent : un savant tout à fait au courant des choses, des hommes, des idées, de la physionomie historique et morale d'un pays, peut annoter, commenter, émonder un texte hagiographique avec beaucoup plus de chance d'exactitude qu'un hagiographe qui, bien que muni des plus rigoureux instruments de critique, envisage toujours dans une certaine mesure le document *in abstracto*. Nous ne saurions donc qu'applaudir à cet effort qui replace le texte hagiographique dans son milieu, en fait le document historique qu'il mérite d'être et en tire tout ce qu'il peut fournir de *realia*. Pourtant n'y a-t-il pas un péril à cette « localisation » extrême qui peut déplacer certaines proportions historiques ? Matériellement aussi n'y a-t-il pas quelque danger pour la pleine diffusion de la réalité historique à en surcharger l'exposé de tant de notes, sous-notes, appendices et *excurs* de mille sortes ? M. Monseur nous le dit lui-même : la seconde forme de son étude terminée en avril 1906, il l'a reprise sur épreuves. « Je me suis mis à la refaire du commencement jusqu'à la fin » ; les notes de bas de pages ont triplé, tandis que l'appendice où M. Monseur rejetait les observations trop longues se trouvait bientôt quintuplé. N'est-il pas à craindre que cet examen hypercritique ne finisse par imprimer au résultat lui-même quelque chose de par trop subjectif, que la recherche ait bientôt l'apparence incomposée d'une causerie scientifique avec soi-même et rappelle les légendaires gloses ajoutées par M. Lavertujon au texte de Sulpice Sévère ? Il n'empêche qu'on trouvera profit à lire ce livre sans banalité.

P. A.

---

S. Aristarchis. — *Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντίνου πόλεως λόγοι καὶ ὁμιλίαι.* — Contantinople, 2 vol. 1900-1901.

Depuis longtemps déjà M. Aristarchis, grand logothète de la Grande Église, avait publié, en des éditions successives, un certain nombre d'homélies de Photius ; et il en avait reconnu toute l'importance non seulement par les détails qu'elles fournissent sur la vie du grand patriarche, mais aussi par les renseignements qu'elles nous donnent sur la vie religieuse des Byzantins, au IXe siècle. A part quelques discours philosophiques, où Photius explique les catégories d'Aristote et critique les contradictions et les obscurités de Platon, l'édition de M. A. comprend les homélies prononcées soit aux fêtes du Seigneur et de la Vierge, soit à propos d'événements politiques et religieux, sur lesquels le patriarche donne sa manière de penser.

Les homélies prononcées aux grandes fêtes comprennent généralement un développement du thème biblique, une paraphrase de citations évangéliques, où l'on reconnait, à maintes reprises, la manière exégétique de l'auteur des *Amphilochia* et des *Commentaires bibliques*. Mais Photius ne se contentait pas d'édifier les foules en leur prêchant sur l'amour, l'orgueil, la compassion, l'envie et la colère, souvent il mettait en garde ses auditeurs contre les doctrines hétérodoxes. Nombreux sont ses discours contre les Ariens, les Macédoniens, les Sabelliens, les Apollinaristes et les Manichéens. Contre ces derniers surtout il dirigea les traits les plus acérés de sa dialectique. Au VIIIe siècle, en Arménie, en Mésopotamie et en Syrie, les Manichéens formaient encore des groupes nombreux, se donnant la main par dessus les frontières. Le dualisme avec sa religiosité mystique, l'ascétisme rigoureux, le rejet des jeûnes et de la hiérarchie ecclésiastique les tenaient toujours éloignés de l'Église orthodoxe, à laquelle ils reprochaient le faste de ses cérémonies, le culte des images, des reliques et des saints. Au début du IXe siècle, Léon V l'Arménien avait dirigé contre eux une expédition et, vers le milieu du même siècle, l'impératrice Théodora leur avait fait subir une sanglante persécution. La secte ne fut pas anéantie et Photius, du haut de la chaire, lançait l'anathème et exhortait les pouvoirs publics à engager contre elle une nouvelle lutte. Il écrivait vers la même époque sa Διήγησις περὶ τῆς Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως qui, avec les onze homélies, prononcées en 860 et 862 forme une

des sources les plus importantes pour l'histoire de l'hérésie au ixe siècle.

Photius, on le sait, occupe une place prépondérante dans la politique religieuse du ixe siècle. Il prépare le schisme entre l'Orient et l'Occident et, à ce point de vue, il reste pour les Grecs, avec Michel Cerularius, la plus haute expression de l'orthodoxie. Les polémiques, soulevées par lui, ne recevront leur solution définitive qu'au xie siècle, mais il orienta la dogmatique byzantine vers une voie nouvelle et suscita, notamment sur la doctrine du Saint-Esprit, un grand nombre d'écrits. Déjà, en 867, dans sa lettre encyclique adressée aux évêques d'Orient, il accusait l'Église romaine de falsifier le symbole par l'addition du *filioque* et de porter atteinte à la discipline ecclésiastique sur la question du mariage des prêtres et sur celle des jeûnes. Le conflit cessait, dès lors, de porter sur une question de personne ; la lutte était engagée sur les principes mêmes qui amèneront le schisme. Le VIIIe concile (879), réuni dans l'église de Sainte-Sophie, sous la présidence de Photius, rejeta définitivement toute addition au symbole. A cette occasion, le patriarche prononça une de ses plus belles homélies, où il exhortait l'assemblée à la paix et à l'union de tous les chrétiens. Ici encore l'édition de M. A. complète fort heureusement les canons du concile ; elle est, pour ainsi dire, le commentaire vivant des événements auxquels la personnalité de Photius fut mêlée.

Un tremblement de terre venait-il ébranler la ville, une nation étrangère avait-elle fait une incursion dans l'empire, aussitôt le patriarche exhortait ses auditeurs au courage et à la résignation. A ce point de vue, les deux homélies sur l'incursion des Russes, en 860, forment un témoignage du plus haut intérêt et des plus anciens sur les attaques des Slaves contre l'Empire byzantin.

M. A. a d'ailleurs mis en évidence l'intérêt historique des homélies dans la préface de son édition. Il a replacé les discours dans leur cadre historique, en les publiant dans l'ordre chronologique, du 6 septembre 829 au 7 avril 882. Des *pinakes* très complets facilitent l'usage des deux volumes. Ces homélies constituent donc une source d'information de premier ordre. On y retrouve la précision grammaticale du commentateur d'Aristote, la vaste érudition de l'auteur du *Myriobiblion*, la polémique hardie de l'adversaire des Latins et des Manichéens et les jugements souvent très personnels de l'exégète, toutes choses qui font de Photius la plus puissante personnalité du ixe siècle byzantin.

J. Ebersolt.

---

M. Asin Palacios. — **La Psycologia segun Mohidin Abenarabi** (extr. du tome III des *Actes du XIV^e Congrès international des Orientalistes*). — Paris, Leroux, 1907, in-8°.

M. Asin prépare une étude générale sur le système philosophique du soufi murcien Mohidin Abenarabi. Il en a détaché un chapitre où il expose, de la façon la plus pénétrante et la plus sûre, les idées psychologiques de l'auteur de l'*Alfotuhat*. Abenarabi fut sans conteste possible le plus plotinien des philosophes musulmans. La tradition néoplatonicienne est chez lui beaucoup moins superficielle que chez Averroès ou Avicène, et sa psychologie théorique procède étroitement de la doctrine des trois principes qui lui vient d'Alexandrie. Mais M. A. a parfaitement fait ressortir combien, par contre, l'analyse minutieuse qu'il fait des phénomènes psychiques concrets est exempte de préoccupations métaphysiques : elle se réduit à une exposition purement objective de ses états de conscience, ordinaires ou anormaux. M. A. nous met en garde contre ce que présente de routinier, de déjà lu, l'apparat externe et le verbalisme de l'*Alfotuhat*. La systématisation de la méthode ascético-mystique, l'emphase et l'abus de la terminologie d'école dévots, rien de tout cela n'appartient en propre à Abenarabi, et lui-même a soin de se réclamer d'Algazel, d'El-Coxairi, d'Elbistami entre les nombreux mystiques auxquels il emprunte ces figures et ce « technicisme » compliqué et souvent puéril. Mais ce qui est bien à lui, ce sont ses expériences personnelles de vie intérieure : ici les ressemblances avec le mysticisme des Ennéades sont fortuites, ou ne sont que les effets pratiques analogues de mêmes causes théoriques. La manière dont Abenarabi décrit ses transes extatiques, le ton de sincérité qu'il donne à ses analyses, le soin avec lequel il signale presque toujours les conditions de lieu et de temps dans lesquelles se manifestèrent les phénomènes qu'il décrit excluent tout soupçon d'imitation littéraire, directe ou indirecte. C'est bien réellement à la psychologie expérimentale qu'Abenarabi apporte un important contingent d'observations, interprétées, il est vrai, à la lumière d'une abstruse mysticité musulmane, mais n'en constituant pas moins une précieuse « histoire de sa vie psycho-physique ».

P. Alphandéry.

CH. SAMARAN ET G. MOLLAT. — **La Fiscalité pontificale en France au XIV[e] siècle** (période d'Avignon et grand schisme d'Occident). — Fontemoing, 1905, 1 vol. 8° de xv-278 p. et deux cartes en couleurs.

Ce livre d'excellente histoire réaliste comprend d'abord une série de minutieuses études sur les diverses pièces de cet organisme puissant, le fisc romain, au moment de son activité maxima. Déjà la collection des *Lettres des Papes d'Avignon se rapportant à la France*, publiée par d'anciens élèves de l'École française de Rome nous avait montré l'intérêt que présentaient les rapports financiers du Saint-Siège et de la France sous Jean XXII, Benoît XII, Clément VI, etc. Tour à tour se définissent dans le présent ouvrage, les traits de l'administration centrale, de la Chambre apostolique, les attributions du camérier et du trésorier, la catégorie budgétaire des différentes taxes (décimes, annates, procurations), du droit de dépouille, des subsides caritatifs, cens, vacants, etc., le tracé topographique des circonscriptions financières (collectories); nous suivons l'action des collecteurs opérant dans leurs collectories, rendant compte de leurs missions devant la Chambre apostolique; MM. Samaran et Mollat terminent cette revue en montrant le fonctionnement du plus ecclésiastique et du plus laïque des organes fiscaux : la juridiction qui, à la cour de Rome était chargée de punir les contribuables accusés d'inexactitude ou de fraude, et les maisons de banque en compte-courant avec le Saint-Siège.

De cette rigoureuse enquête se dégagent pour l'histoire religieuse tout un groupe de conclusions vivantes : « l'accroissement ininterrompu au XIV[e] siècle du nombre des impôts, l'augmentation progressive de la proportion des bénéfices ecclésiastiques soumis aux exigences du fisc pontifical, le développement graduel des divers rouages de la Chambre apostolique, l'âpreté sans cesse plus impitoyable de cette Chambre à réclamer ce qui lui était dû. » Ce fiscalisme, dans son organisation est évidemment l'œuvre de Jean XXII, mais la responsabilité première en revient à Clément V, dont le gaspillage et le népotisme avoué avaient déjà bouleversé les finances pontificales. Le désarroi s'était accru par suite de la longue vacance du siège pontifical. Jean XXII est contraint d'avouer sa pauvreté; or, un pape pauvre n'est pas un pape libre, et Jean XXII veut l'être. Cette grande énergie crée des impôts pour se libérer, fonde un système fiscal très développé pour trouver l'argent

nécessaire à ses vastes entreprises religieuses, et à sa mort ce pape accusé d'avarice par ses contemporains laisse moins d'un million de florins. Après Benoît XII qui avait vécu en bon économe et, malgré des impôts réduits, avait fait fructifier le fonds de réserve, Clément VI accule à nouveau les finances pontificales au désastre par une prodigalité aveugle et s'adresse, pour remplir le trésor, à une France épuisée par la guerre de Cent ans. Ses successeurs Innocent VI, Urbain V, Grégoire XI, gémissent sur leur situation précaire, multiplient les emprunts. Sous le grand schisme, les générosités intéressées d'une politique de parti obèrent de plus en plus le trésor pontifical : Clément VII, Benoît XIII en viennent à pressurer les gens d'église, et ce fiscalisme imprudent ne tarde pas à mécontenter le clergé de France déjà épuisé par les souffrances de guerres continuelles et qui ne peut plus faire face aux exigences pontificales. Les évêques à qui on a retiré le droit de procuration, cessent les visites pastorales. D'où relâchement de la discipline, abandon du culte, désertion des bénéfices (peu à peu les protestations se multiplient, d'abord timides, relativement respectueuses, s'attaquant à l'entourage des papes, aux cupides prélats de la curie (Alvarez Pelayo, sainte Catherine de Sienne, etc.). Cent fois est dénoncé le mercantilisme qui règne à Avignon. Mais bientôt, avec le grand schisme, le ton prend plus d'âpreté et les reproches s'adressent directement aux papes dans les conciles français. Les Pierre Leroy, les Jean Petit, les polémistes et les orateurs de la fin du XIV[e] siècle et du commencement du XV[e], encouragés, soutenus par l'Université de Paris, accusent la papauté de renier l'Église de France, proposent la suppression ou du moins la très sensible diminution des taxes. Le gouvernement de Charles VI, navré de voir passer l'or du pays dans les caisses pontificales, souhaite ardemment l'abolition des taxes, manifeste ce vœu dans des ordonnances très explicites (octobre 1385, 18 février 1406). Enfin (au cours du concile de Constance), dans une assemblée de la nation française du 15 octobre 1415, le président Jean Mauroux donne lecture d'un projet portant « suspension des impôts pontificaux jusqu'à nouvel ordre des Pères du Concile et remise de toutes les dettes contractées vis-à-vis du Siège apostolique. Le 30 octobre 1417 il est arrêté que le pape futur ne dissoudra le concile qu'après avoir exposé ses projets de réforme au sujet des impôts. Martin V accorde en janvier une chiche réforme qui conserve à la papauté le droit de dépouille et le droit de procuration, restreignant seulement le taux des annates, la levée des décimes, le cumul des bénéfices entre les mains des cardinaux.

Mais ces démêlés incessants, ces atermoiements, ces marchandages détachèrent sensiblement une part du clergé et des laïques de l'Église romaine et préparèrent les victoires de l'esprit de réforme qui, à peine un siècle plus tard, allait enlever à Rome la moitié de l'Europe.

P. A.

---

Adhémard Leclère. — I. **Les livres sacrés du Cambodge.** Première partie (*Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études*. T. XX). — Paris, Leroux, 1906, in-8°, 341 p.

II. **Cambodge.** *Le roi, la famille royale et les femmes du palais.* — Saïgon, Claude et Cie, 1905, in-8°, 27 p.

Ces nouveaux ouvrages de M. Adh. L. prêtent aux mêmes approbations et aux mêmes critiques que les précédents. Entreprise très louable, labeur des plus désintéressés, connaissance fort estimable des choses du Cambodge, mais, il faut le dire, abus d'une érudition qui gagnerait souvent à être mieux informée.

Dans la préface de ses *Livres sacrés du Cambodge*, M. Adh. L. nous avertit que sa traduction répond à un but de haute importance sociale. Elle doit permettre à nos concitoyens vivant au Cambodge « de mieux connaître le mal dont il se meurt, de mieux connaître le frein moral qui lie les consciences khmères et qui, hélas! lie aussi les énergies, endort les esprits et tue la nation... »

« ... C'est en étudiant ses livres religieux qui sont ses livres d'éducation autant que ses recueils de lois que j'ai successivement donnés, poursuit M. Adh. L., que nous parviendrons à lire en lui ce qu'il est nécessaire que nous sachions pour le galvaniser, lui rendre son énergie perdue et le conduire aux nouvelles destinées que nous paraissons lui avoir ouvertes en pénétrant chez lui, en le mettant en contact avec des hommes d'une autre race, avec une civilisation plus avancée, autre surtout que celle dont il se meurt... »

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner jusqu'à quel point M. Adh. L. a raison, ni d'essayer de montrer que si la race khmère doit se relever à notre suite, ce sera vraisemblablement par d'autres voies; bornons-nous à rappeler que la publication qu'il entreprend aujourd'hui comprendra dix à douze volumes et nous donnera en français une notable partie des écrits qui représentent au Cambodge la littéra-

ture sacrée du bouddhisme. La première partie, récemment parue, renferme déjà les traités suivants[1] : le *Préas Pathoma Sâmphothian*, le *Sâtra* (traité) de *Tevatat*, le *Préas Moha-Chinok*, le *Nimêaréach-Chéadak* et le *Préas Dimê Chéadak*, traductions cambodgiennes de textes pâlis bien connus des indianistes.

Il est permis de se demander si ces versions khmères ajouteront rien à la connaissance du buddhisme, mais il faut féliciter sans réserve M. Adh. L. de s'être dévoué à la tâche ingrate de les vulgariser chez nous, encore que pour lui « traduction » équivaille trop souvent à « paraphrase. »

Dans sa brochure : *Cambodge. Le roi, la famille royale...* M. Adh. L. a entrepris cette fois d'étudier et de décrire nombre de survivances du passé que plus de quarante ans de contact avec notre administration et nos coutumes tendent à modifier, sinon à faire disparaître complètement. Il nous montre les multiples rouages d'une cour asiatique, le palais intime du roi du Cambodge, la famille royale, « sa hiérarchisation, son organisation à l'intérieur, les titres des princes, des princesses, des femmes du roi, des servantes et des suivantes qui sont attachées soit à la personne du roi, soit à celle des reines. »

Cet opuscule, qui a sans doute pour base quelque nomenclature spéciale indigène, mentionne un nombre considérable de dignités. Avec la copieuse liste de fonctionnaires de tout ordre publiée dans les *Excursions et Reconnaissances* (n° 13, 1882), nous possédons désormais à peu près tout ce qui est utile à connaître dans cet ordre d'idées. On peut regretter seulement l'absence d'un index qui aurait permis de se retrouver au milieu de ce chaos de titres et que M. Adh. L. n'ait pas profité des ressources de la colonie où il habite pour imprimer ces titres et dignités en caractères khmêrs. L'intérêt de son travail en eût été augmenté et le contrôle des identifications pâlies et sanscrites proposées rendu bien mieux vérifiable.

Antoine Cabaton.

1) Orthographe de M. Adh. Leclère. Une transcription raisonnée du khmêr a été proposée par M. L. Finot (*Notre transcription du cambodgien* dans : B. E. F. E.-O., t. II, fasc. 1).

LUNET DE LAJONQUIÈRE (Le commandant E.). — **Ethnographie du Tonkin septentrional**, rédigée sur l'ordre de M. P. Beau, gouverneur de l'Indo-Chine, d'après les études des administrateurs civils et militaires des provinces septentrionales. — Paris, E. Leroux, 1906, in-8°, 384 p., phototypies, carte ethnographique, index).

En 1903 parut à Hanoï une *Ethnographie des territoires militaires* rédigée sur l'ordre du général Coronnat, d'après les travaux de MM. le lieutenant-colonel Diguet, le commandant Bonifacy, le commandeur Réverony, le capitaine Pesch, etc., par le commandant E. Lunet de Lajonquière... C'est cet ouvrage remanié et augmenté de documents fournis par les chefs des provinces civiles limitrophes qui nous revient sous le titre définitif d'*Ethnographie du Tonkin septentrional*. Il est difficile de donner en quelques lignes une idée d'un livre formé d'études particulières, très inégalement détaillées et conçues, et dont la valeur nous est surtout garantie par le nom de quelques-uns de leurs auteurs (au premier rang desquels il faut citer le commandant Bonifacy), et le sens critique du commandant L. de L. chargé de mettre en œuvre tant de matériaux disparates.

M. de L. a lui-même marqué l'importance des résultats acquis dans un exposé général où il montre qu'au point de vue ethnique les groupes qui peuplent le Tonkin septentrional se répartissent en trois races : 1° Les « pré-Chinois originaires du sud-ouest chinois et comprenant les « Thaï », les « Man », les « Méo » les « Pa Teng » et les « Keu-Lao » (?) ; 2° Les « Lolo » venus de l'ouest, du pays des Gurkas, de la vallée du Brahmapoutre ; 3° Les « Muong » ou peut-être « Mon », apparentés aux « Moï » du sud de la péninsule, qui nous paraissent, dit-il, présenter le type primitif des Annamites.

Tous sont agriculteurs avec des degrés variables de stabilité au sol ; quelques-uns vivent à l'état de groupes errants. Leur alimentation est presque toujours végétale. Ils boivent l'alcool de riz avec excès et sont grands fumeurs.

Ils connaissent presque tous les trois grandes religions chinoises (buddhisme, confucianisme et taoisme) et pratiquent le culte des ancêtres, mais au fond leurs croyances se ramènent à l'animisme. Leur organisation sociale ne dépasse pas la conception du clan ou de la tribu. Chez eux la famille est fortement constituée ayant à sa tête le père, chef de la communauté et maître absolu de ses enfants. Le mariage a

lieu moyennant une rémunération, soit en argent soit en travail, payée par le fiancé à ses beaux-parents. La mère tient une place honorable au foyer domestique. Les morts, aussi redoutés que vénérés, ne sont incinérés qu'en certains cas particuliers : naissance ou rôle prépondérant. Toutes ces races cultivent leurs terres en commun, n'ont ni commerce ni industrie et vivent, en somme, dans un état de civilisation très inférieur.

Leurs dialectes sont monosyllabiques, l'usage des particules numérales est commun et la construction des phrases procède des trois syntaxes chinoise, thai-annamite et lolo. Ils se servent des caractères chinois; un seul groupe a une écriture phonétique d'origine indienne.

On aperçoit tout l'intérêt de cette enquête méthodique : l'on ne peut que féliciter M. de L. d'en avoir si bien réalisé la synthèse et plus encore d'avoir ajouté à l'ouvrage une excellente carte ethnographique. Les résultats pourront en être rectifiés sur plusieurs points de détail, sans doute, mais elle servira encore longtemps de modèle à tout travail de ce genre entrepris en Indo-Chine.

Antoine Cabaton.

---

R.-H. Charles. — **The Ethiopic Version of the Book of Enoch**. — Oxford, Clarendon Press, 1906, xxxiii-237 p. in-4.

On sait quelle fut la destinée du livre attribué à Hénok. Cité dans l'épître de Jude, considéré ensuite comme apocryphe par l'Église catholique, perdu pendant de longs siècles, confondu au xvii[e] siècle avec le *Livre des Mystères* de Bahaila Mikâil, grâce à une supercherie découverte par Ludolf[1], rapporté dans la version éthiopienne par Bruce, publié médiocrement et traduit par Laurence dont la version servit de base à un certain nombre de travaux oubliés[2], le livre d'Hénok fut publié pour la première fois d'une façon scientifique[3] et traduit[4]

1) D'autres ouvrages ont circulé sous le nom d'Hénok; je rappellerai l'apocryphe hébreu *Le livre d'Hénoch sur l'amitié*, traduit par Pichard (Paris, 1838, in-8), et un apocryphe slavon traduit par Morfill avec une introduction et des notes par Charles, *The book of the secrets of Enoch*, Oxford, 1896, in-8.

2) Cf. la biographie donnée par Goldschmidt en tête de sa traduction hébraïque de cet ouvrage, *Das Buch Henoch*, Berlin, 1892, in-8, p. xix-xxvi.

3) *Liber Henoch aethiopice*, Leipzig, 1851, in-4.

4) *Das Buch Henoch übersetzt*, Leipzig, 1853, in-8.

par Dillmann dont on ne saurait trop rappeler les services rendus aux études éthiopiennes. C'est sur ce texte qu'en 1882 fut publiée la traduction anglaise de Schodde[1].

A ce moment, il se produisit un événement important pour l'histoire du livre. La même année, les fouilles exécutées à Akhmim sous la direction de Grébaut, amenèrent la découverte d'un manuscrit contenant la cinquième partie du texte grec. Ces fragments furent publiés avec une traduction française par Lods[2] et un facsimile par Bouriant[3]. Aussi M. Charles put il en profiter pour la traduction qu'il donna, en se servant, outre l'édition de Dillmann, de dix nouveaux manuscrits du British Museum[4].

Un nouveau progrès fut marqué par la traduction de Flemming et de Radenmacher[5] et par l'édition de Flemming[6], qui utilisa quinze manuscrits et qui, malgré quelques critiques de détail sur l'emploi des manuscrits, constitue un immense progrès sur l'édition de Dillmann[7].

Mais ce progrès est dépassé par l'édition que vient de publier M. Charles et qui repose sur vingt-neuf manuscrits. On ne peut la considérer comme définitive, car de nouvelles découvertes, comme celle de la version grecque complète sur laquelle a été faite la traduction éthiopienne, pourront la modifier sur quelques points, mais tout porte à croire que pendant longtemps c'est elle qui devra servir de base à toute étude sur l'apocryphe éthiopien.

L'ouvrage se compose d'une introduction où l'auteur examine rapidement les données du livre, les rapports des manuscrits, les diverses éditions et traductions du texte, la langue dans laquelle fut composé l'original. D'après lui, les chapitres I-V furent écrits en hébreu, VI-XXXVI en araméen, XXXVII-LXX, LXXXI-XC en araméen ou en hébreu, XCI-CIV en hébreu. Vient ensuite le texte aussi correct qu'on peut l'attendre d'un éthiopisant aussi érudit que M. Charles (les frag-

1) *The book of Enoch*, Andover, 1882, in-12.

2) *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1892, in-8.

3) *L'Evangile et l'Apocalypse de Pierre avec le texte grec du Livre d'Hénoch*, Paris, 1893.

4) *The book of Enoch*, Oxford, 1893, in-8. Cf. sur cette traduction le compte rendu de Dillmann dans la *Theologische Literaturzeitung*, 2 septembre 1893, p. 442-446.

5) *Das Buch Henoch übersetzt*, Leipzig, 1901, in-8. On y trouve le texte grec.

6) *Das Buch Henoch aeth. Text*, Leipzig, 1902, in-8.

7) Je suppose que c'est sur ce texte qu'a été faite la traduction récente de M. Martin, que je n'ai pas eue sous les yeux.

ments grecs sont publiés en regard du texte et les fragments latins ont été reproduits). Le volume se termine par la liste des anges déchus et un index grec pour les fragments grecs de Gizeh (Akhmim), du Vatican et du Syncelle.

C'est une publication qui honore à la fois l'auteur et la collection des *Anecdota Oxoniensia*.

René Basset.

---

Leone Caetani, Principe di Teano. — **Annali dell' Islâm**. T. I. — Milan, Hœpli, 1905, in-4°, xvi-740 p.

L'Italie est par excellence le pays des vastes collections et, en considérant l'étendue que doivent avoir les *Annales de l'Islam*, on se rappelle les noms de Baronius, de Mansi, de Muratori, de Mai, etc. A défaut d'une histoire du khalifah[1], il existait déjà des annales musulmanes, mais on ne saurait prendre en considération la médiocre compilation d'Amar Ali Syed[2]. Les deux ouvrages de Muir valent beaucoup mieux, mais, outre qu'ils ne commencent qu'à la mort du Prophète, l'un est un abrégé succinct[3], l'autre, plus détaillé, s'arrête avec les Omayades ou plutôt avec Yazid I[4].

Il n'existe donc rien, comme le dit l'auteur (Introduction, p. 10) qui puisse être comparé à cette gigantesque entreprise qui, si l'on en juge par le premier volume, est exécutée avec le soin le plus consciencieux.

La bibliographie des sources, qui comprend les pages 23-27 est considérable ; cependant on peut y signaler des lacunes. Ainsi le t. XXI du *Kitâb al Aghâni* a été publié en 1309 de l'hég. à Leyde par M. Brünnow. Il fallait ajouter la *Yatimat eddahr* d'Eth Tha'alibi (Damas, 1304 hég. 4 v. in-8) ; Es Sakhaoui, *Et tibr el Masbouk* (Le Caire, 1896, in-8) ; Huart, *Histoire de Bagdad* (Paris, 1901, in-8), l'*Histoire d'Alep*, trad. de Kemâl ed din, par Blochet (Paris, 1900, in-8) qui complète en partie l'édition de Freytag. Les trois volumes de Chronologie byzantine de Muralt sont encore à consulter ainsi que les diverses

1) La *Geschichte der Chalifen* de Weil (Mannheim, 1846-51, 3 v. in-8) est depuis longtemps dépassée, et quant à l'excellent ouvrage d'A. Müller, *Der Islam* (Berlin, 1885, 2 v. in-8), le plan n'est pas celui du prince de Teano.

2) *A short history of the early Caliphate*, Londres, 1889, in-8.

3) *The Caliphate, its rise, decline and fall*, Londres, 1891, in-8.

4) *Annales of the early Caliphate*, Londres, 1889, in-8.

publications de M. Schlumberger et le livre de Rosen, *Imperator Vasilii Bolgarobojtsa*, avec un texte inédit tiré du *Tarikh edz dzail* de Saïd ben Batrik (Saint-Pétersbourg, 1883, in-8). Ce qui concerne l'Espagne et le Maghrib est surtout incomplet, ainsi je n'ai pas trouvé la *Bibliotheca arabico-hispanica* de Codera et Ribeyra (Madrid, 1883-1895, 10 v. in-8) ni les *Berbers* de Fournel (Paris, 1875-1881, 2 v. in-4), ni la collection des chroniqueurs abadhites (Ech Chemmakhi, El Barrâdi), etc. Au lieu de l'édition incomplète des *Proverbia arabica* de Freytag, il eût mieux valu citer l'édition de Boulaq (1284, 2 v. in-4); la traduction de l'*Histoire des Berbères* de M. de Slane (Alger, 1852-56, 4 v. in-8) devait être citée à côté du *Kitâb el 'Iber*. Si les Journaux Asiatiques de Paris, de Londres et de Leipzig sont mentionnés, la *Revue africaine* et l'*Annuaire de la Société archéologique de Constantine* qui contiennent tant de documents précieux pour l'histoire musulmane sont ignorés. Je me permettrai de signaler particulièrement à l'auteur, quand il en sera à l'époque abbaside, les deux excellents volumes de M. Vasiliev : *Vizantiia i Araby*. I. *Polititscheskiia Otnocheniia Bizantii i Arabov za vremia Amoriiskoi Dinastii* (Saint-Pétersbourg, 1900, in-8); II. *Polititschkiia Otnocheniia Bizantii i Arabov za vremia Makedonskoi Dinastii* (Saint-Pétersbourg, 1902, in-8).

Un inconvénient inévitable dans les ouvrages de longue haleine, c'est que pendant leur publication paraissent des livres utiles qui ne peuvent être mentionnés dans la bibliographie. Ainsi la *Vie d'Al Hadjdjadj ibn Yousof* de M. J. Perier (Paris, 1904), les fragments du *Kitâb al Wuzara* de Hilâl es Sabi publiés par M. Amedroz (Leyde, 1904, in-8), les *Biographies* d'Ibn Sa'ad, en cours de publication à Leyde, le *Liber poesis et poetarum* d'Ibn Qotaibah (Leyde, 1904, in-8), les *Annales d'Eutychius*, dont la première partie a été donnée par le P. Cheikho (Paris, 1906, in-8), la *Chronique* d'Ibn Rahib par le même (Paris, 1903), le *Torjestvennyi vyezd fatymidskikh Khalifov* de M. Inostrantsev (Saint-Pétersbourg, 1905, in-8), etc. Mais ces lacunes sont probablement comblées au moment où j'écris.

Le reste de l'introduction est consacré à un tableau des ancêtres de Mohammed et à l'exposé sommaire des traditions qui nous sont parvenues sur eux, ainsi qu'aux débuts du Prophète. L'auteur y discute avec raison un certain nombre de récits auxquels on était tenté d'attribuer une valeur historique et sur lesquels s'est déjà exercée la critique pénétrante de Goldziher.

Les Annales commencent à l'hégire, puisque c'est là le point de départ

historique de l'Islam et plus de 400 pages sont consacrées à l'histoire des six premières années. C'est dire que rien n'a été négligé, que le moindre évènement n'a pas été passé sous silence; de plus, chaque paragraphe consacré à un fait particulier est accompagné de sa bibliographie spéciale. Je ne puis songer à les examiner en détail; je dirai seulement que dans ceux que j'ai vérifiés particulièrement, je n'ai pas trouvé matière à observation.

L'auteur cite en épigraphe les vers de Goethe :

Ach Gott! Die Kunst ist lang
Und kurz ist mein Leben.

Puissent le temps et les forces ne pas lui manquer pour mener à bonne fin la tâche qu'il a entreprise et qui rendra le plus grand service aux études musulmanes : orientalistes et non orientalistes, tout le monde en profitera.

René Basset.

---

E. Caird. — **Philosophie sociale et religion d'Auguste Comte**, traduit de l'anglais par miss *May Crum* et *Ch. Rossigneux*. — Paris, Giard et Brière, 1907. — 1 vol. in-8, de 195 p. Prix : 4 fr.

Ce volume fait partie de la « Bibliothèque de Sociologie internationale » publiée sous la direction de M. René Worms. L'original anglais est la réunion d'une série d'articles publiés il y a plus de vingt ans dans la « Contemporary Review » et quelque peu remaniés par l'auteur. La traduction française est précédée d'une lumineuse préface écrite par M. Emile Boutroux et d'une Introduction de M. Caird lui-même, datée de 1885.

Ce livre ne ressortit pas à l'histoire proprement dite des religions. Il contient un aperçu général de la philosophie de Comte, spécialement de sa philosophie sociale et de la restauration religieuse qui s'y rattache, puis une forte et substantielle critique de cette philosophie. M. Caird montre que Comte ne connaissait guère la métaphysique moderne, avec laquelle il a plus de points de contact qu'il ne le supposait. Puis il cherche à prouver qu'il y a contradiction chez lui entre les notions individualistes et atomistiques de sa théorie de la connaissance et sa condamnation de l'individualisme, qui n'est à ses yeux qu'un concept métaphysique : pour lui, en effet, l'homme est une abstraction pure et

il n'y a rien de réel que l'humanité considérée intellectuellement et encore plus moralement. Après avoir commencé par rejeter la métaphysique, sous prétexte qu'elle voit dans les universaux des êtres véritables, il finit par soutenir que famille, état, humanité, universaux évidents, sont pourtant des réalités objectives. A la p. 126 M. Caird résume ainsi les diverses formes de contradiction qui paraissent dans les différentes parties du système de Comte :

« Commençant par nier la métaphysique, en tant qu'elle fait des universaux des êtres réels, et par donner une définition individualiste de la science, en tant qu'elle doit déterminer *seulement* les successions et ressemblances des phénomènes, Comte est bientôt forcé de signaler que nous avons affaire, en sociologie et même en biologie, à des êtres dont les parties et les phases ne peuvent être définies que dans et par le tout auquel elles appartiennent. Après avoir commencé par la science objective, et avoir admis inconsciemment que la subjectivité de la pensée n'est pas contradictoire avec la connaissance des objets comme tels, il finit par affirmer qu'une synthèse subjective est seule possible. Toutefois cette synthèse subjective est elle-même objective, car son point de vue est déterminé, non par les sensations et sentiments du sujet individuel comme tel, mais par l'idée que l'humanité est une unité organique. L'opposition du sujet et de l'objet se ramène ainsi à celle de l'homme et du monde. C'est pourquoi, au culte de Dieu, unité absolue à laquelle se rapportent toute pensée et existence, Comte voudrait substituer le culte de l'Humanité, auteur réel des bienfaits dont on avait jusqu'ici remercié Dieu. Enfin cette conception dualiste du monde est elle-même pratiquement abandonnée. En effet, la relation négative de la fatalité extérieure avec les désirs immédiats de l'homme se trouve être le moyen qui lui fait atteindre un bien supérieur. Et, comme si cela était insuffisant, on fait appel à la poésie afin de compléter la vue synthétique du monde et de concilier les deux sentiments distincts, soumission et amour, qui doivent s'unir pour former la religion. Car bien que Comte se borne d'abord à dire que l'humanité sert d'intermédiaire entre la nécessité des choses et l'homme, il finit cependant par sentir qu'il y aurait une imperfection essentielle dans son système religieux, s'il n'arrivait pas à identifier la fatalité dernière, à laquelle nous devons nous soumettre, avec le Grand Être que nous devons aimer et servir. »

On nous pardonnera cette longue citation. Elle résume fort bien la plupart des critiques essentielles que le philosophe anglais adresse au

système d'Aug. Comte. Les disciples de celui-ci pourraient discuter le bien fondé de certaines de ces assertions. En fait il m'a toujours paru que Comte avait un esprit beaucoup plus métaphysique et religieux qu'on ne le prétend généralement. Mais il faut ajouter qu'entre le système de Comte et le positivisme de la grande majorité de ceux qui ont subi son influence, il y a de notables différences. Combien y a-t-il de positivistes qui acceptent toute la synthèse de Comte et toute sa construction religieuse? On peut les compter. Pour l'immense majorité le positivisme est la doctrine des trois états, théologique, métaphysique et scientifique, l'agnosticisme philosophique et religieux, c'est-à-dire bien plutôt la partie critique de l'œuvre de Comte que sa construction philosophique et sociologique.

Dans quelle mesure la personnalité même de Comte a-t-elle créé cet état d'esprit? Dans quelle mesure est-il tout simplement le résultat naturel du conflit entre la tradition philosophique ou religieuse et les notions scientifiques modernes? Nous n'avons pas à le dire ici. Mais ce qui est certain, c'est que pour l'histoire religieuse de notre temps et même pour l'histoire religieuse en notre temps, c'est cet état d'esprit positiviste qui a une importance capitale bien plus que le système de Comte. Tout au plus pourrait-on dire que l'école sociologique en histoire des religions de nos jours relève de la doctrine comtienne, par le dédain où elle tient l'individu et par sa disposition à ne considérer comme réelle que la société. Encore y a-t-il bien d'autres facteurs que le Comtisme qui ont provoqué cet état d'esprit.

JEAN RÉVILLE.

---

# CHRONIQUE

## FRANCE

**Acquisitions et dons récents au Musée Guimet** : *Le Musée Guimet*, au cours du premier semestre 1907 a fait les acquisitions et reçu les dons suivants :

1° Son Altesse le duc Tsai-Tche, ancien chef de la mission d'étude chinoise en Europe, a fait remettre au musée quatre peintures de l'époque des Soung, qui ont été transmises par S. E. le ministre de Chine.

2° Madame Revel-Oudot a légué au Musée Guimet une collection de meubles et d'antiquités arabes et un lot de grandes photographies des monuments égyptiens.

3° M. Boulloche, ancien résident en Indo-Chine, a donné au Musée divers costumes caractéristiques du Laos.

4° M. Gayet a exposé au musée le résultat de ses fouilles de 1907 à Antinoé. Nous avons déjà rendu compte à nos lecteurs (t. LV, n° 3) de cette intéressante exposition. Ajoutons que M. Guimet a fait répartir dans de nombreux musées de Paris et de province les antiquités qui lui revenaient comme donateur ; il a envoyé les momies, pour l'examen scientifique, à diverses facultés de médecine.

5° M. A. Moret, conservateur-adjoint du musée, a rapporté d'Égypte, où il avait été envoyé en mission, plusieurs vases de la période néolithique qui complètent heureusement les séries acquises à M. Amélineau, ou données par celui-ci. Un vase en basalte, avec décor emprunté à la céramique, montre l'influence de l'industrie de la céramique sur celle des vases en pierre dure.

**Articles de Revues** : 1° On lira avec intérêt, dans la *Revue Celtique*, vol. XXVIII, n° 2, la note de M. Vendryès sur « Un passage du comique Philémon : le Tarvos Trigaranus en Grèce ». « Au cours du *Banquet des Sophistes*, raconté par Athénée, Ulpien, l'un des interlocuteurs, présente une remarque sur le genre du mot τίγρις « tigre » et cite à ce propos quatre vers de Philémon empruntés à une comédie aujourd'hui perdue, intitulée Νεαίρα : « De même que Séleucus nous a envoyé ici ce tigre que nous avons vu, nous devrions renvoyer à Séleucus quelque animal en échange, un τρυγέρανος ; ils n'en ont pas là-bas » (Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, p. II, p. 498). Les philologues ont vainement cherché l'explication de ce mot énigmatique τρυγέρανος. Plusieurs mss. d'Athénée l'écrivent τριγέρανος ; M. Vendryès y voit le gaulois Tri-

*garanus* « à trois grues », épithète bien connue du dieu *Tarvos*, tel qu'il figure sur l'autel de Notre-Dame de Paris et sur le bas-relief de Trèves (cf. S. Reinach; *Rev. Celt.*, XVIII, p. 253, *Guide illustré du musée de Saint-Germain*, fig. 45-48; d'Arbois de Jubainville, *Rev. Celt.*, XIX, 247). Le poète Philémon fut tout à fait un contemporain de Séleucus Nicator. Au temps de ce prince, le monde hellénique eut à soutenir le choc de l'invasion gauloise. Elle ne fut jamais combattue directement par Séleucus; mais il fut un moment où les Gaulois durent tenir une certaine place dans les préoccupations de ce prince et où il put paraître piquant aux Athéniens d'offrir à Séleucus un dieu de la Gaule en échange du tigre qu'il leur avait jadis envoyé.

2° Dans la *Revue de Philologie*, 1907, n° 1, M. R. Cagnat publie une note d'histoire des religions dont nous reproduisons les conclusions. Dans les ruines d'une ville d'Isaurie que, d'accord avec M. Ramsay, il identifie avec Savatra, M. H. S. Cronin a copié assez récemment une inscription honorifique qu'il a publiée dans le *Journal of hellenic studies* (1902, XXII, p. 371). Elle commémore une femme nommée Ancharênê, fille de Sacerdos, grande prêtresse des Augustes, femme de Flavius Marcellus, grand prêtre des Augustes et prêtre θεῶν σε-[βαστῶν] Ἀρειος καὶ Ἀρειων. De ce dernier mot, M. Cronin ne donne aucune explication dans son commentaire. M. Cagnat avait reproduit ce texte dans ses *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes* sous le numéro 1481, sans se prononcer plus que lui, et d'après l'accentuation qu'il avait adoptée, on pouvait croire qu'il avait admis la forme masculine Ἄρειοι. Il estime aujourd'hui qu'on peut songer aussi à un féminin et voir dans ces divinités les deux Ἄρειαι, d'abord Athênê considérée comme déesse de la guerre, adorée comme telle, d'après Pausanias et des inscriptions à Athènes, à Platées, à Smyrne, en Isaurie même; et Aphrodite nommée Ἀρεία dans Pausanias et sur une gemme. On aurait donc adoré à Savatra, comme dieux protecteurs de la cité, une triade formée d'Arès et de deux parèdres, Athênê et Aphrodite.

3° M. *C. Callewaert*, dans la *Revue des Questions Historiques* du 1er juillet étudie *Les perquisitions contre les chrétiens dans la politique religieuse de l'empire romain*. Les édits de proscription du christianisme cadrent parfaitement avec l'ensemble de la politique religieuse des Romains. D'abord ils étaient basés sur le *vetus decretum*, l'ancien principe traditionnel par lequel Tertullien lui-même explique la genèse de la proscription de la religion chrétienne (Apologet. V) : le culte d'un dieu ou d'une religion ne pouvait être reconnu que par l'approbation du Sénat et était passible du « glaive césarien ». Ensuite la proscription du nom chrétien était motivée beaucoup moins par l'aversion pour les opinions doctrinales nouvelles que par des considérations de moralité et de sûreté publiques se rattachant à la vie des fidèles. Suétone, Tacite et Pline nous en fournissent la preuve et nous la trouvons aussi chez les apologistes, qui s'attachent moins à établir la vérité dogmatique de leur religion que l'innocence de la vie et la fidélité publique de leurs coreligionnaires. Enfin la répression

du christianisme a commencé par une *mesure de police transitoire*, prise à l'occasion de l'incendie de Rome, puis lorsque la police romaine eut constaté le nombre et l'obstination irréductible des nouveaux religionnaires, à la mesure de police passagère locale succéda un sénatus-consulte général et permanent de proscription.

4° Dans un article d'ingénieuse érudition et de forme très littéraire paru dans la *Revue des Études anciennes* (juillet-septembre 1907), notre collaborateur M. *Ad.-J. Reinach* recherche dans quelle mesure appartient à la réalité historique la chanteuse des Adonisies que Théocrite dans un passage des *Syracusaines*, désigne sous le nom de fille d'Argeia. Il s'agirait de la courtisane et musicienne Blistichè qui, par son talent et aussi par la faveur royale, était fort populaire dans l'Alexandrie de l'an 275 et qui, à la mort de la reine Arsinoé, devint maîtresse en titre de Philadelphie et presque reine de fait. M. Reinach s'est demandé aussi ce qu'était ce chant funèbre sur Sperchis pour lequel, dit Théocrite, la Ἀργείας θυγάτηρ avait été couronnée dans un précédent concours. On lira avec grand profit les pages où M. R. étudie les sujets mythiques de ἰάλεμος dans les fêtes d'Adonis et accessoirement la transmutation en légendes de faits historiques surtout contemporains des guerres médiques.

**Publications récentes :** La maison Alcan a mis en vente il y a quelques mois un volume de 800 pages contenant les « Actes du V° Congrès international de psychologie tenu à Rome, du 26 avril au 30 avril 1905, publiés par le professeur P. Sergi. Ce volume comprend : une partie générale qui renferme les conférences faites aux séances plénières et parmi lesquelles nous signalerons celle du professeur W. James sur la notion de conscience et celle du professeur Bellucci, de Pérouse, sur le fétichisme primitif en Italie ; des parties spéciales comprenant des communications sur : la psychologie expérimentale, introspective, pathologique, criminelle, pédagogique et sociale. Nous empruntons à la *Revue de Psychologie normale et pathologique* (mai-avril), l'analyse d'un mémoire de M. B. Aars présenté à ce congrès et intitulé « La religion devant la psychologie ». « Les différentes preuves qui ont été données de l'existence de Dieu sont d'excellents exemples de la façon dont l'imagination humaine a conçu Dieu. La preuve cosmologique représente une forme primitive de la projection intellectuelle téléo-causale des idées religieuses. La preuve ontologique consiste à transformer l'espoir en croyance convaincue. La preuve téléologique regarde la fin de la chaîne téléo-causale. Ajoutez à cela les idées morales puisque les dieux sont des volontés. La religion est la projection de la volonté humaine partout où aucune autre volonté reconnaissable n'apparaît. »

C'est encore d'après une analyse de la *Revue de Psychologie normale et pathologique* (mai-juin), que nous reproduisons — à titre documentaire — les conclusions auxquelles arrive le docteur A. Marie dans son livre : *Mysticisme et folie (Étude de psychologie normale et pathologique comparées)*, 1 vol. in-8°, de

342 pages, à Paris, chez Giard et Brière, 1907. La première partie est consacrée à des « généralités sur l'origine des conceptions religieuses et mystiques. » Dérivant de l'instinct de conservation et de survie, les conceptions religieuses sont pour l'humanité naissante la divinisation de ses espoirs et de ses craintes et l'explication des phénomènes de l'univers. « La religion est l'hypothèse en cours suivant laquelle la ou les divinités sont conçues par les esprits ; le mysticisme est la mise en œuvre de cette croyance par l'intermédiaire du cerveau des croyants, à l'aide de certaines pratiques adjuvantes ». Ainsi par les prières, l'ascétisme, la contemplation, les initiations, les méditations, la contagion mentale, les intoxications, le croyant arrive, en objectivant psychiquement son Dieu, à l'extase mystique finale qui se retrouve dans toutes les religions et semble pouvoir se ramener à un monoïdéisme progressif par rétrécissement concentrique du champ de la conscience jusqu'à l'inhibition finale. Les idées religieuses ont été classées par Höffding, Ribot, Tolstoï, Haeckel et A. Comte, dont M. M. adopte la division en trois stades : fétichisme, polythéisme et monothéisme, mais il considère qu'entre ces trois groupes il existe des combinaisons intermédiaires et des types multiples de transition ; il décrit l'évolution du naturisme à l'animisme d'où *dérive* le fétichisme, car « si toute chose a un esprit, et si tout esprit a la faculté de délaisser son enveloppe visible..., il est clair que cette absence de relations nécessaires engendrera souvent des rapports artificiels... et que l'instinct religieux pourra nouer à son gré les unions les plus factices. » Entre l'animisme et le fétichisme, M. M. place l'animisme zoanthropique et anthropolâtrique, puis il explique comment de la multiplicité même des abstractions animistes résulte une pléthore de divinités qui aboutit enfin au monothéisme. La seconde partie du livre est consacrée à des « généralités sur les fonctions mystiques et religieuses. »

Nous pensons qu'il est utile de signaler ici, dans le volume de Mélanges pour servir à l'histoire de l'Orient latin et des Croisades, publié par M. Ch. Kohler (E. Leroux, Paris, 8°), la notice n° V qui est intitulée : *Rerum et personarum quae in Actis Sanctorum Bollandistis et Analectis Bollandianis obviae ad Orientem latinum spectant index analyticus*. C'est un précieux répertoire classé méthodiquement, dressé par M. Kohler et le comte Riant pour leur usage personnel et dont la publication ne peut manquer de rendre de grands services aux historiens de la religion médiévale.

*
* *

**L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 5 juin 1907.* M. *Saladin* lit une note sur la chaire de la mosquée de Kairouan.

M. *le général de Beylié* expose les résultats d'un voyage qu'il a fait dans le bassin du Tigre, au nord de Bagdad, pour recueillir des renseignements sur l'architecture des Abassides aux VIII$^e$ et IX$^e$ siècles après J.-C. Il a eu ainsi

l'occasion de visiter les anciennes mosquées de Samara et d'Aboudolef, à 100 kil. au N. de Bagdad, et il en rapporte des photographies et des plans.

*Séance du 14 juin.* M. *Hartwig Derenbourg* signale deux inscriptions arabes relevées par M. le général de Beylié à Diyârbékir, l'Amida des Romains, l'Amid du moyen âge musulman. Au-dessous de ces inscriptions deux lions, en marche l'un vers l'autre, ont été artistement sculptés, infraction à la loi musulmane qui interdit les représentations figurées. L'architecte est d'ailleurs un chrétien, Jean, fils d'Abraham, de la famille des banquiers, en d'autres termes, de la Monnaie. — M. Philippe Berger présente quelques observations.

M. *Léon Dorez* présente un magnifique pontifical exécuté à Vérone, vers la fin du XV^e^ siècle, pour le cardinal Giuliano della Rovere, le futur Jules II. Ce volume qui vient d'être acquis par M. Pierpont Morgan, contient un certain nombre de miniatures, dont les plus belles sont dues au très original artiste Francesco dai Libri, et dont quelques autres ont été exécutées sans doute par son fils Girolamo.

M. *Clermont-Ganneau* rappelle que les fouilles entreprises à Milet par le gouvernement allemand avaient amené, il y a environ deux ans, la découverte d'une inscription bilingue, en grec et en nabatéen. Il avait soutenu que ce texte énigmatique n'était autre chose qu'une dédicace faite au dieu national des Nabatéens, Dousarès, par Syllaeos, grand-vizir du roi nabatéen Obodas, en l'honneur de son maître. Cette hypothèse était très hardie, car elle reposait sur la restitution du nom du personnage gravé sur la pierre. Elle est aujourd'hui pleinement confirmée par un estampage que M. Clermont-Ganneau a pu obtenir par l'entremise de M. Haussoullier et où le nom de Syllaeos se lit en toutes lettres, suivi de son titre de « frère du roi » titre purement honorifique qui revenait de droit aux premiers ministres chez les Nabatéens (C. R. d'après la *Revue Critique*, 24 juin 1907).

M. le commandant *Espérandieu* signale parmi les objets trouvés dans les fouilles d'Alesia des tessons d'un vase de poterie rouge dite samienne qui, restitué par les ateliers du Musée de Saint-Germain, se trouve reproduire le type traditionnel du Mithra tauroctone. C'est la première fois qu'un relief mithriaque aussi complet est signalé sur des vases samiens : un sanctuaire de Mithra s'est donc probablement trouvé sur le Mont-Auxois ; Alesia était donc bien, comme l'a dit M. Jullian, « un carrefour de prières et de dieux ».

M. *Seymour de Ricci* communique un texte copte inédit, tiré d'un manuscrit du Vatican, qu'il a déchiffré et traduit avec M. Windstedt. C'est l'histoire des reliques de quarante-neuf vieillards tués dans le désert par des Bédouins sous le règne de Théodose ; ces reliques se trouvaient au couvent de Saint-Macaire dans le Ouadi-Natroun, à trois jours de marche à l'O. du Nil.

*Séance du 21 juin.* — M. *Cagnat* communique un télégramme de M. Alfred Merlin annonçant que des pêcheurs d'éponges ont trouvé dans la mer deux statues en bronze, l'une de Priape et l'autre de Bacchus.

*Séance du 5 juillet.* M. *Cagnat* donne lecture d'une note de M. le Dr Carton sur un sanctuaire de Saturne découvert près de Ghardimaou (Tunisie).

## ANGLETERRE

Les fouilles poursuivies à Sparte par les membres de la *British School* d'Athènes ont amené la découverte du temple d'Athena Chalkioikos, qui, si nous en croyons Pausanias (III, XVII, 3), était situé sur l'Acropole. L'identification apparaît comme certaine depuis qu'on a trouvé trois tuiles qui portaient gravé le nom de la déesse Ἀθήνας [Χαλκιοίκου. La découverte de nombreux objets de bronze et de platine prouve que le sanctuaire justifiait pleinement cette épithète. La plupart des objets ont été trouvés à une médiocre profondeur. Nous devons signaler, parmi les plus intéressants, huit cloches de bronze; sur l'une d'elles sont les mots ϜΕΙΡΑΝΑ ΑΘΑΝΑΙΑΙ ΑΝΕΘΕΚΕ. Une statuette archaïque d'Hermès en bronze, du VIe siècle. Une statuette en bronze d'Athena, datant du IVe siècle. D'autres statuettes de bronze parmi lesquelles une Aphrodite armée; Pausanias dit d'ailleurs que ce temple a été consacré à Aphrodite guerrière après l'avoir été à Athéna Chalkioikos. On a retrouvé aussi des fragments d'une amphore des Panathénées, datant du Ve siècle et portant deux inscriptions, une figure d'Athena et les restes d'un chariot. D'autres sanctuaires seront probablement découverts dans le même *temenos*; du moins en a-t-on déjà dégagé les structures. A un mille au N. de Sparte on a mis au jour une construction qui était probablement un Heroon et qui contient environ 10.000 vases, mais de peu d'importance. Sur l'emplacement de l'Artemisium des fouilles ont été opérées et l'on a atteint le « stratum » archaïque. On a retrouvé plusieurs inscriptions, dédicaces à la déesse datant de l'époque romaine (V. lettres du directeur de l'École, M. R. M. G. Dawkins, dans le *Times*, 10 et 29 avril et *The Classical Review*, XXI, n. 4 (juin).

La *Classical Review* de MM. H. Rouse et J. P. Postgate a publié (vol. XXI, n° 1) un article de M. W. Verrall sur *Apollo at the Areopagus* qui contient de très intéressantes remarques sur la mythologie tragique de la Grèce; de M. J. P. Postgate, un *Rutilius* « le dernier des Païens »; même vol., n° 2, une note de M. W. R. Paton sur *Zeus Askraios*, à propos d'une inscription récemment découverte à Myndus; n° 3, une étude de M. F. W. Allen sur l'édition due à MM. Bücheler et Diels d'*Un nouveau papyrus orphique*.

## ALLEMAGNE

Dans les fascicules de l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* du prof. L. Stein, parus depuis le début de 1907 (Band XX, Heft II, III, IV), nous

relevons les articles suivants qui touchent souvent de très près à l'histoire des religions : fasc. II : W. Capelle *Zur antiken Theodicee* (surtout chez Platon, Chrysippe et Philon). — P. Hadelin : *La synthèse doctrinale de Roger Bacon* (pour Bacon, la théologie n'est que le complément, en quelque sorte naturel de la philosophie, comme la révélation chrétienne est le prolongement de la révélation philosophique primitive. Philosophie et théologie ont même point de départ et même but ; et ainsi toute science, toute vérité viennent s'unir et se fondre dans la plénitude harmonieuse de la sagesse totale révélée par Dieu à l'humanité). — Fasc. III : K. Weidel : *Schopenhauers Religionsphilosophie* (M. W. montre, dans la philosophie de la religion telle qu'elle se dégage du « Welt als Wille » une perpétuelle utilisation du raisonnement « ex analogia hominis ». L'œuvre maîtresse du grand pessimiste n'est guère qu'un « anthropomorphistisches Symbol ». — Fasc. IV. M. Wundt : *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens* (M. W. estime qu'Héraclite a utilisé comme base de ses doctrines les croyances religieuses de son temps (v. pp. 442-448) en spiritualisant toutefois très sensiblement la théogonie admise). Signalons encore les articles de MM. Baensch sur Spinoza et de M. E. Appel sur Leone Medigo qui, est-il besoin de le dire, ne sauraient laisser indifférents les curieux de documents religieux.

M. Fossey apprécie en ces termes, dans la *Revue Critique* du 12 juin, l'ouvrage de M. K. Frank : *Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter, nebst einem Beitrag über die Göttersymbole der Nazimaruttas-Kudurru von H. Zimmern* ; *Leipziger semitischer Studien*, II, 2. Leipzig, Hinrichs, 1 vol. in-8 de 44 p. « La mythologie figurée de la Babylonie et de l'Assyrie est un domaine encore fort mal connu. Les monuments ne sont pas très nombreux et les textes sont brefs ou peu précis. Pourtant on peut déjà affirmer que la conception plastique des différentes divinités n'a jamais atteint chez les Sémites de la Mésopotamie le même degré de netteté que chez les Grecs ; l'uniformité des sept représentations du relief de Maltaï, où les dieux, portant tous le même costume et placés dans la même attitude (sauf *Bêlit* qui est assise), sont à peine distingués par quelque attribut, montre bien la pauvreté de l'imagination ou l'indifférence de l'esprit. Le génie assyro-babylonien s'est si peu attaché au caractère extérieur de ses divinités qu'il s'est souvent contenté de les représenter par leurs emblèmes, soit sur les stèles rupies, soit sur les *kudurru*. L'identification de ces symboles pouvait encore paraître impossible il y a dix ans. Les monuments nouveaux découverts par M. de Morgan à Suse ont permis à M. Frank de reprendre la question en son ensemble dans un travail où il a fort heureusement rapproché les données littéraires des représentations figurées. Dans un appendice très solide, M. Zimmern a spécialement étudié le *kudurru* de *Nazimarutta* et a réussi à identifier chacun des dix-sept emblèmes gravés sur le monument et énumérés dans le texte mais dans un ordre tout différent,

M. K. Vollers a publié un précieux *Katalog der islamischen christlich orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig* (xi-507 pages. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1906). Nous ne saurions mieux faire que de citer le jugement formulé sur ce livre par M. Hartwig Derenbourg, dans le *Journal des Savants* (juillet 1907) : « Avec ce guide sûr sous la direction duquel a été inventoriée la collection unifiée de la Bibliothèque khédiviale du Caire, on marche avec confiance et sécurité à travers les 898 numéros dont se compose actuellement le fonds arabe musulman de l'université lipsienne. A ce gros morceau, joignez les séries islamiques persane (899-1000), turque (1001-1049), hindoustanie et hindie (1050-1053), malaise (1054-1056), les littératures chrétiennes en arabe, persan, syriaque, copte, éthiopien, amharique, géorgien (1057-1098), juives en hébreu, araméen et arabe (1099-1119), un volume samaritain en hébreu (1120). Pour le copte, K. Vollers s'est cherché un collaborateur et a eu la bonne fortune d'en trouver sur place un excellent et bien informé dans M. J. Leipoldt ; pour l'éthiopien il s'est adressé à l'expérience éprouvée d'un maître tel que M. Praetorius ; pour les manuscrits de provenance juive, il avait à sa portée et aurait eu intérêt à consulter le savant rabbin de Leipzig, M. Porges, qui lui aurait offert complaisamment les trésors de sa vaste érudition et qui lui aurait épargné les corrections retardataires du maître le mieux informé en ces matières depuis que nous avons perdu Steinschneider, de Samuel Poznanski (M. Derenbourg fait ici allusion à l'article de M. Poznanski paru dans l'*Orientalische Literaturzeitung*, Berlin, 1907, col. 90-93. M. le Dr Porges, à son tour, est intervenu par un catalogue raisonné qu'il publie dans la *Zeitschrift für hebraeische Bibliographie* du Dr Freimann ; les premier et deuxième articles occupent les pages 21-33 et 34-43 du tome XI (Francfort sur le Mein, 1907), en attendant un prochain troisième et dernier article).

## ESPAGNE

Nos lecteurs savent quelle précieuse et active contribution apporte M. Miguel Asin y Palacios aux études de philosophie médiévale et en particulier avec quel zèle généreux il fraie des routes aux érudits sur le domaine de l'histoire des recherches spéculatives dans l'Islam. Il a récemment publié dans la *Cultura española* une étude pleine d'aperçus nouveaux sur l'indifférence religieuse dans l'Espagne musulmane d'après Abenhazam, historien des religions et des sectes (tirage à part à l'*Imprenta Ibérica*, Madrid, 1907, 16 p. 8°). Ce témoignage d'Abenhazam suffit à prouver combien peu était effectif le conformisme qui semble dominer la vie religieuse de l'Espagne musulmane au XIe siècle. Outre les chrétiens et les juifs, les *motazilites*, les *masarris*, les disciples d'Abenmasarra, les péripatéticiens etc. ébranlaient l'orthodoxie de leurs assauts répétés ; mais, de plus, bon nombre de philosophes — et c'est contre eux que Abenhazam dirige sa polémique — prétendaient professer un agnosticisme absolu

en matière métaphysique et soutenaient en morale des théories issues du scepticisme alexandrin.

Récemment aussi, M. Asin a publié (*Revue africaine*, nos 251-262, tirage à part de 18 pages, Alger, typogr. Ad. Jourdan) une étude sur le sens du mot « Tehâfot » dans les œuvres d'El-Ghazâli et d'Averroès. Bien connue est la longue discussion des orientalistes sur le sens exact qu'El-Ghazâli a voulu donner au mot *Tehâfot*, quand il l'a employé comme titre d'une de ses œuvres les plus célèbres : *Tehâfot el-falâcifa*. Cette discussion a été soulevée par Hammer-Purgstall, alors que le livre d'El-Ghazâli n'était pas connu dans son texte original, mais uniquement dans la traduction latine de sa réfutation par Averroès. M. Asin est amené, par la comparaison des autres livres de Ghazâli à proposer la traduction : « *La précipitation irréfléchie des péripatéticiens* » et il semble bien en effet que soit dans Ghazâli soit dans Averroès ce mot ait pour synonymes des termes impliquant en leur sens une idée d'incohérence, d'erreur, de solution prématurée à des problèmes.

Signalons encore une notice de M. Asin, parue dans la *Revue de l'Orient latin* (1906) (tirage à part de 22 pages 8°, Paris, A. Picard) et consacrée à un manuscrit arabe-chrétien de la Bibliothèque de M. Codera. Ce sont des poésies à la louange de la Vierge et de Jésus-Christ dues au poète 'Isâ El-Hazâr. Ce poète était né ou du moins habitait en Perse à une date très indécise, entre 1203 et 1593 ; c'était probablement un laïque très pieux, très assidu aux pèlerinages, surtout à celui de Saydnâyâ, sanctuaire de la Vierge, situé près de Damas et dont il nous donne lui-même une description très détaillée. Il ne fait aux dogmes de son église que des allusions très vagues, sauf toutefois à celui de l'Immaculée Conception dont il est ardemment partisan. M. Asin a transcrit les plus typiques des passages des œuvres d''Isâ El-Hazâr, notamment une poésie éloquente et d'une couleur orientale prononcée qui a de plus le mérite de renfermer un certain nombre de détails sur la liturgie des morts.

## ITALIE

Nous apprenons par l'intermédiaire du *Bulletin bibliographique du Musée Belge* (juin) que M. le professeur Bartoli vient de mettre en lumière l'existence d'une église dont on avait perdu toute trace depuis le XVe siècle, l'église de Saint-Césaire. Une excavation pratiquée au Palatin sous la villa Mils a fait découvrir des fresques du moyen âge qui permettent d'assurer que l'on se trouve en présence de la célèbre église dont l'origine remonte au Ve siècle. Elle a commencé par servir d'oratoire aux premiers empereurs chrétiens. Quand la capitale fut transférée à Byzance, ils continuèrent à y faire représenter leurs portraits. Au VIIIe siècle, elle devint un monastère grec. Deux papes y furent élus : Sergius et Eugène III.

P. A.

*Le Gérant* : ERNEST LEROUX.

---

# LES ORIGINES DE L'EUCHARISTIE

## MESSE. — SAINTE-CÈNE

(DEUXIÈME ARTICLE[1])

—

## 9
## LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Le témoignage du IVe Évangile nous reporte approximativement vers la même époque que celui des Épîtres d'Ignace et dans le même milieu chrétien d'Asie-Mineure[2], mais la nature et les conditions de son témoignage sont bien différentes. Ignace, pauvre théologien, est un homme d'action, avant tout préoccupé du côté pratique de l'organisation chrétienne naissante ; pourvu que tous les membres de chaque communauté s'unissent dans une même eucharistie avec l'évêque et les presbytres, il est satisfait. Il ne voit pas plus loin. Le quatrième évangéliste, au contraire, n'a aucun souci d'organisation ecclésiastique. C'est un penseur, un mystique idéaliste, uniquement attaché à l'idée, ayant à cœur de prouver aux Juifs, particulièrement aux Juifs hellénisés, que la parole du Christ c'est la Parole de Dieu, rendue sensible et vivante pour tous les hommes capables de saisir la vérité. Il s'adresse à un petit groupe d'élite. Des formes rituelles ou ecclésiastiques de l'eucharistie, il n'a cure ; la

1) Voir la livraison de juillet-août, p. 1 à 56.

2) Le IVe Évangile est originaire de la région éphésienne et date vraisemblablement du premier quart du second siècle. Pour toutes ces questions critiques je me permets de renvoyer le lecteur à mon ouvrage sur *Le IVe Évangile, son origine et sa valeur historique* (Paris, Leroux), notamment p. 324 et suiv. de la 2e édition.

seule chose qui l'intéresse, c'est de justifier pour l'esprit ce qui dans l'eucharistie, telle qu'on la pratique parmi les disciples du Christ, paraît le plus difficile à concilier avec les principes de la théologie dans laquelle il veut couler la tradition chrétienne ; et il le fait de cette façon voilée, sous cette forme enveloppée et lucide qui lui sont familières.

Le premier fait qui frappe le lecteur, c'est que le *quatrième évangéliste non seulement ne mentionne pas l'institution de l'Eucharistie par Jésus, la veille de sa mort, mais passe même complètement sous silence la Cène de Jésus et de ses apôtres.* Il agit ainsi de propos délibéré. On a surabondamment établi, en effet, qu'il a connu la tradition des synoptiques. Lui-même décrit (ch. 13) un repas pris par Jésus avec ses apôtres, immédiatement avant son arrestation et avant la fête de Pâque, au cours duquel Jésus annonce la trahison de Judas, tout comme dans la version des synoptiques. S'il ne relate pas la Cène, c'est qu'il n'a pas voulu le faire. Nous n'avons pas à discuter ici pour quelles raisons.

Ce n'est pas qu'il ignore l'existence de l'eucharistie, ni parce qu'il ne la rattache pas à Jésus. Au contraire, il en fait l'objet d'un des chapitres les plus importants de son évangile (ch. 6) et lui fait donner par Jésus lui-même une consécration plus éclatante que dans aucun des synoptiques. Mais il la rattache au miracle de la multiplication des pains. Dès l'antiquité on a reconnu que le discours de Jésus aux Juifs après la multiplication vise expressément l'eucharistie : tout le développement sur « manger la chair et boire le sang » du Christ n'a de sens que dans cette acception. Ce miracle est un signe (σημεῖον, 6. 14), ce qui implique dans la langue de l'évangéliste qu'il faut en chercher le sens caché et la valeur profonde. L'emploi réitéré du terme εὐχαριστήσας (6. 11, 23), le fait que le repas de la foule a lieu aux approches de Pâque (v. 4)[1], le soin avec lequel on recueille les morceaux

1) Même si les mots τὸ πάσχα sont une glose introduite dans le texte, l'expression ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων suffit à désigner clairement la fête par excellence

de pain après le repas (κλάσματα, v. 13, même expression que dans la Didaché) sont autant d'indications discrètes pour mettre le lecteur sur la bonne voie. Il est probable, d'ailleurs, que déjà avant la rédaction du IV[e] Évangile il y avait dans la tradition évangélique une tendance à assimiler la multiplication des pains à un repas eucharistique[1].

Voyons donc quel est ce discours de Jésus, dans lequel l'évangéliste expose sa conception de l'eucharistie et la justifie[2]. Il est très clair, à la condition que l'on se reporte à la théologie de l'époque et que l'on veuille bien faire abstraction de toutes les doctrines que les églises chrétiennes ont échafaudées sur ces textes, bien des siècles plus tard.

La foule rassasiée (6. 12), impressionnée par le miracle, est portée à reconnaître en Jésus le Messie et à le faire roi. Mais il se soustrait à ces hommages (vv. 14 et 15). Elle le

des Juifs, la Pâque. Il faut bien que l'évangéliste ait une raison de mentionner ce détail, qui n'a aucune relation directe avec le récit.

1) La relation entre le récit de la multiplication dans le IV[e] Évangile et dans les synoptiques est évidente. *Jean*, **6.** 10, indique le même nombre de participants que *Matth.*, **14.** 21 et *Marc*, **6.** 44, *Luc* **9.** 14. De part et d'autre le récit de la marche sur les eaux est intercalé dans celui de la multiplication. *Jean*, **6.** 30 la foule, après la multiplication (!), demande à Jésus un miracle tout comme dans *Matth.*, **16.** 1 et Marc, **8.** 11. — Or déjà dans les récits des synoptiques il y a comme des invitations à interpréter le repas miraculeux dans le sens d'un repas eucharistique : *Matth.*, **14.** 19, Jésus « ayant pris les cinq pains et les deux poissons leva les yeux au ciel (ce qui correspond à une prière), les bénit (εὐλόγησε), les rompit (ἔκλασε) et les donna aux disciples et ceux-ci [les distribuèrent] à la foule. » Les disciples jouent ici le rôle des diacres dans les communautés chrétiennes. Cfr. *Matth.*, **15.** 36, *Marc*, **6.** 41 et **8.** 6 sqq. (où il y a même le mot εὐχαριστήσας), *Luc*, **9.** 16-17. — Il est dit aussi que ceux qui mangèrent étaient au nombre de cinq mille hommes environ, sans compter les femmes et les enfants (*Matth.*, **14.** 21 ; **15.** 38). D'après le traité *Berakhot* (**7.** 2), mentionné plus haut, les femmes, les esclaves et les enfants ne comptent pas pour l'appréciation du nombre des convives qui prennent part au repas religieux chez les Juifs.

2) Les autres passages du IV[e] Évangile, où l'on a voulu voir des allusions à l'eucharistie : **4.** 10, 13, 14 (l'eau qui procure la vie), 32, 34 (la nourriture du Christ est de faire la volonté de son Père), **15.** 1 et suiv. (le cep et les sarments) n'ont pas de relation directe avec cette pratique. Ils doivent être évoqués cependant comme preuves de la valeur perpétuellement symbolique du langage de l'évangéliste.

rejoint à la Capernaüm et lui demande par quel nouveau miracle il se trouve dans cette bourgade (v. 25). Suivant le procédé habituel de l'évangéliste Jésus ne répond pas à la question, mais amorce l'interprétation eucharistique du repas surnaturel qu'il leur a procuré la veille :

(v. 26) « Vous me cherchez, non pas parce que vous avez vu des miracles (signes), mais parce que vous avez mangé de ces pains et que vous avez été rassasiés. (v. 27) Procurez-vous, non pas la nourriture qui périt, mais la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que le le Fils de l'homme vous donne : car c'est lui que Dieu a marqué de son sceau ». (v. 28) Ils lui dirent donc : Comment faire les œuvres de Dieu[1] ? (v. 29) Jésus répondit et leur dit : « C'est ici l'œuvre de Dieu, que vous ayez foi en celui qu'il a envoyé ». (v. 30) Ils lui dirent donc : « Quel miracle (signe) fais-tu donc, toi, pour que nous voyions ce que tu fais et que nous ayons foi en toi ? (v. 31) Nos pères ont mangé la manne au désert, selon ce qui a été écrit : « il leur donna à manger du pain venant du ciel ».

D'après l'*Exode* (**16**, 4 et 15), en effet, la manne était du pain que Dieu avait fait tomber du ciel. Cette idée était familière à la piété juive (*Psaumes*, **78**, 24 ; **105**, 40). La théologie judéo-hellénique l'avait naturellement allégorisée et voyait dans la manne le symbole du Logos ou du Verbe, par lequel Dieu nourrit les âmes[2]. C'est cette doctrine à laquelle l'évangéliste rattache les déclarations suivantes de Jésus. Le vrai pain du ciel, ce n'est pas la manne matérielle que Moïse donna aux Israélites, pas plus que ce n'étaient les pains dont la foule s'était rassasiée la veille — nourriture périssable — le vrai pain du ciel, celui qu'il faut chercher parce qu'il demeure en vie éternelle (v. 27), c'est le Verbe de Dieu, et comme dans la théologie de l'évangéliste Jésus est le Verbe fait chair, le vrai pain du ciel c'est le Christ lui-même, qui est

1) L'explication de cette expression est sans intérêt pour notre enquête. Voir mon livre sur *Le IVe Évangile*, p. 177 (174 de la 1re édit.).

2) Voir Philon, *II Leg. all.*, **21** fin ; *III Leg. all.*, **59**, **61** ; *Quod det. pot. ins.*, **31** ; *Quis rer. div. haer.*, **15** et **39** ; *De profugis*, **25** ; *De migrat. Abrahami*, 5. — D'autre part les rabbins affirmaient que le Messie devait renouveler le miracle de la manne. Voir mon *IVe Évangile*, p. 178 (175 de la 1re éd.).

venu du ciel et que l'on ne peut s'assimiler qu'en ayant foi en lui (c'est-à-dire en reconnaissant qu'il est effectivement le Verbe de Dieu, vv. 27 et 29).

(v. 32) Jésus donc leur dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain venant du ciel, mais c'est mon Père qui vous donne le pain venant du ciel, le véritable; (v. 33) car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde ». (v. 34) Ils lui dirent donc : « Seigneur, donne-nous toujours ce pain-là ». (v. 35) Jésus donc leur dit : « C'est moi qui suis le pain de vie; celui qui vient vers moi n'aura plus jamais faim et celui qui a foi en moi n'aura plus jamais soif; (v. 36) mais je vous l'ai dit : vous avez vu et vous n'avez pas eu foi »..... (v. 40) « Voici quelle est la volonté de mon Père, que tout homme qui contemple le Fils et a foi en lui ait la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour ».

Les Juifs, entendant ces paroles qui leur paraissent étranges de la part d'un homme dont ils connaissent le père et la mère, commencent à murmurer (vv. 41 et 42). Jésus leur répond que ceux-là seuls peuvent venir à lui qui sont attirés vers lui par le Père (v. 44), et il continue ainsi :

(v. 47) « En vérité, en vérité, je vous le dis : celui qui a foi a la vie éternelle. (v. 48) Le pain de vie, c'est moi. (v. 49) Vos pères ont mangé la manne au désert et ils sont morts. (v. 50) Le pain qui est descendu du ciel, le voici, afin que si quelqu'un en mange, il ne meure point. (v. 51) C'est moi qui suis le pain vivant qui est descendu du ciel; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra pour l'éternité, et le pain que je donnerai [notez ce futur] c'est ma chair pour la vie du monde[1] ». (v. 52) Les Juifs donc se querellèrent entre eux, disant : « Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger »? (v. 53) Jésus donc leur dit : « En vérité, en vérité, je vous dis, que si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas de vie en vous. (v. 54) Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour; (v. 55) car ma

1) Le Sinaïticus porte : Καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἡ σάρξ μου ἐστίν. Le Vaticanus, la Vulgate, la version syriaque de Cureton, etc., ont : ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τ. τ. κ. ζωῆς. Cette construction est mieux attestée que la précédente, mais elle est plus tourmentée que ne l'est en général le style de l'évangéliste. La pensée est la même dans les deux cas : le pain que je donne est ma chair; ce pain ou cette chair, je les donne pour la vie du monde. La lecture de divers mss. : ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μου ἐστίν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τ. τ. κόσμου ζωῆς est moins bien attestée.

chair est une vraie nourriture et mon sang est une vraie boisson. (v. 56) Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui; (v. 57) de même que le Père vivant m'a envoyé et que moi je vis par le Père, de même celui qui me mange, celui-là vivra aussi par moi. (v. 58) C'est ici le pain qui est descendu du ciel, non pas comme en ont mangé les pères qui sont morts ensuite. Celui qui mange ce pain vivra pour l'éternité. »

Et comme cette fois une partie des disciples eux-mêmes commencent à murmurer, Jésus ajoute en guise de conclusion :

(v. 61)..... « cela vous scandalise? (v. 62) (Que sera-ce donc) quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant? (v. 63) C'est l'esprit qui procure la vie, la chair ne sert à rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie ».

Ce célèbre morceau renferme en apparence une contradiction si formidable entre les déclarations spiritualistes des vv. 29, 36, 40 et 47 (le salut par la foi), 35 (la vie promise à celui qui *vient vers Jésus*, non à celui qui mange le pain), 63 (l'esprit seul donnant la vie) et les déclarations matérialistes des vv. 51 à 58 (il faut manger la chair et boire le sang du Christ pour avoir la vie éternelle), qu'il a été invoqué avec autant d'acharnement par les partisans du spiritualisme et par ceux du réalisme eucharistique. Plusieurs critiques modernes ont cru résoudre la difficulté en supposant que les vv. 51 à 59 sont une interpolation ajoutée au texte primitif de l'évangile ou bien que l'évangéliste aurait combiné dans ce discours eucharistique deux sources d'inspiration différente, sans parvenir à en masquer la contradiction[1]. La seconde hypothèse ne résoud rien, puisque l'auteur assume la responsabilité des documents qu'il incorpore à son récit, quelle qu'en soit la provenance. La première est une manière très simple de se tirer d'affaire, mais non moins arbitraire, puis-

1) Telle est p. ex. l'opinion de M. Chastand (*L'apôtre Jean et le IVe Évangile*, p. 243). Il distingue deux discours originairement indépendants : I comprenant les vv. 26, 27, 31-35, 41, 42, 47-58; II comprenant les vv. 28-30, 36-40, 43-46.

qu'il n'y a rien dans les manuscrits qui puisse l'étayer et pas d'arguments sérieux pour la justifier[1].

En réalité ce discours présente une gradation logique facilement reconnaissable, à condition de l'interpréter selon l'esprit de l'évangéliste et de ne pas perdre de vue que, comme tous les autres discours du même écrit, il s'adresse non pas aux Juifs galiléens contemporains de Jésus, mais aux Juifs hellénistes du commencement du IIe siècle, qui repoussent le Christ au nom même de la théologie par laquelle l'auteur prétend justifier la foi au Christ. L'évangéliste a en face de lui des Juifs cultivés, qui connaissent l'assimilation traditionnelle de la manne au pain venant du ciel et qui ont appris, à l'école de leurs maîtres en philosophie religieuse, qu'en réalité ce pain d'origine céleste est le Verbe de Dieu, nourrissant les âmes. Ils acceptent bien que l'on doit rechercher la nourriture qui demeure en vie éternelle (v. 27) et qu'il faut avoir foi aux envoyés de Dieu (v. 29), mais ils demandent des preuves que Jésus est cet envoyé de Dieu, et non Moïse (v. 31). Ils désirent qu'on leur donne de ce pain céleste (v. 35). Ce qui les fait murmurer, c'est que

1) Le défenseur le plus ingénieux de cette hypothèse de l'interpolation des vv. 51 à 59 est M. Spitta, professeur à l'Université de Strasbourg, dans une étude intitulée « Die urchristlichen Traditionen ueber Ursprung und Sinn des Abendmahls » dans son premier vol. *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* (Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1893), p. 207 à 337. Voir p. 216 et suiv. M. Spitta observe qu'au v. 59 Jésus parle dans la synagogue de Capernaüm, tandis qu'au v. 25 il parle au bord du lac; ceci n'est pas tout à fait exact; au v. 25 il y a πέραν τῆς θαλάσσης, c.-à-d. « de l'autre côté » du lac de Genesareth, et non pas « au bord du lac ». Il estime que les vv. 61 et 62 : « cela vous scandalise ? Que sera-ce donc quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant? » font suite au v. 50 : « Le pain qui est descendu du ciel, le voici », et non pas au morceau sur l'obligation de manger la chair du Christ. A ce compte-là nous devrions remanier tous les écrits de l'antiquité où l'auteur revient à une idée exprimée antérieurement, après en avoir développé une autre qui en est dérivée. Il signale qu'au v. 51 il est parlé de ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, tandis qu'au v. 48 il y a ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, qu'aux vv. 54 et 56 il y a τρώγων, tandis que dans le morceau précédent il y a φαγεῖν. Au v. 51 cependant il y a encore φάγῃ; d'ailleurs ces différences verbales sont insignifiantes en comparaison de l'unité de ton et de style qui règne dans l'ensemble du discours.

l'homme Jésus qui leur parle prétende être lui-même ce pain du ciel ou pain de vie, c'est-à-dire le Verbe incarné (v. 35 à 42). Telle est cependant la thèse chrétienne de l'évangéliste. Pourquoi les Juifs ne l'acceptent-ils pas? parce qu'ils n'ont pas la foi (vv. 36, 40, 47) et ils n'ont pas la foi, parce que Dieu n'a pas exercé sur eux l'attraction sans laquelle nul ne peut venir à Christ (v. 44). Cette idée que tout bien et toute vie viennent de Dieu est l'application d'un des principes fondamentaux de la théologie judéo-alexandrine. Un premier point est ainsi établi : Christ est le pain de vie et, si les Juifs n'étaient pas incapables de saisir la vérité, ils reconnaîtraient bien que leurs pères sont morts après avoir mangé la manne; celle-ci n'était donc pas le pain de vie (v. 49).

Le vrai pain de vie, c'est celui qui délivre de la mort le croyant qui en mange (v. 50). Or, comme le Christ, en tant que Verbe incarné, est lui-même ce pain, l'image poursuivie autorise à dire que c'est lui que le disciple fidèle doit manger. L'évangéliste est amené ainsi à la seconde partie de son apologie chrétienne : la justification de la pratique eucharistique chrétienne où l'on prétend s'assimiler la chair et le sang du Christ (v. 51). Il a eu soin, au préalable, de nous apprendre que se rassasier du pain du ciel, c'est *venir vers Christ* et que la condition d'accès à la vie éternelle, c'est *d'avoir foi au Fils de Dieu*. Nous sommes donc avertis. Au v. 56, après avoir énoncé sa thèse de la façon la plus crue (vv. 53-56), il a bien soin de l'expliquer encore : manger la chair et boire le sang du Christ, c'est demeurer en lui et l'avoir demeurant en soi, c'est l'unité mystique dont il décrira si bien plus loin la nature toute morale (ch. 15 et 17. 21 sqq.), c'est l'assurance de la vie éternelle (v. 58). Cette parole n'en reste pas moins dure à entendre (v. 60). Et ici, ce ne sont plus seulement les Juifs, c'est une partie des disciples du Christ eux-mêmes qui murmurent (v. 60 et 61). Que diront-ils donc, quand ils verront le Fils de Dieu remonter dans le séjour céleste (v. 62), c'est-à-dire quitter la chair pour rentrer dans la sphère de l'esprit? N'ont-ils donc pas encore compris le sens profond,

la valeur intime de cette communion à la chair et au sang du Christ ? S'ils avaient la foi, ils sauraient que ce qui donne la vie, c'est l'esprit, que la chair ne sert à rien, que les paroles du Christ sont toutes esprit et vie (vv. 63, 64).

Tout cela n'a aucun sens intelligible pour des paysans de Galilée. Tout cela devient clair à l'adresse des Juifs hellénistes qui acceptent les prémisses théologiques de l'évangéliste, mais auxquels répugne la doctrine de l'incarnation et que révolte l'assimilation chrétienne du pain de vie à la chair du Christ. Si le IVe Évangile ne nous apporte aucun témoignage sur l'institution du repas eucharistique par Jésus, il renferme un témoignage de premier ordre sur la valeur accordée à l'eucharistie dans la petite élite des chrétiens mystiques d'Asie, qui ont fondu la tradition évangélique dans la théologie judéo-hellénique de leur temps et qui ont établi ainsi pour de longs siècles les fondements de la doctrine de l'Église grecque. Voici, en effet, ce qu'il nous apprend :

1° *L'eucharistie est rattachée à un repas, où les disciples de Jésus ont mangé du pain et des poissons.* — Pour l'évangéliste elle n'est pas encore un rite du culte. Les aliments de ce repas sont de la nourriture périssable (vv. 26 et 27). Ils n'ont pas de valeur. La seule chose qu'il faille rechercher, c'est le pain de vie que donne le Christ.

2° *L'équation pain = chair, vin = sang du Christ, dans l'eucharistie, est déjà établie dans les groupes chrétiens d'Asie, mais elle n'est pas admise par tous.* — Cela concorde avec le témoignage contemporain d'Ignace. L'équation existe, mais le sens et la valeur en sont encore flottants. Le quatrième évangéliste nous apprend que même parmi les disciples du Christ il y en a qui protestent contre elle, et cela n'a rien que de bien naturel dans un milieu saturé d'idéalisme alexandrin et de docétisme. Il n'est pas nécessaire de supposer que cette assimilation du pain et du vin à la chair et au sang soit, dans le IVe Évangile, d'origine paulinienne ; car elle existe aussi dans la tradition synoptique, connue de l'évangéliste, et la valeur qu'il accorde au pain de vie est tout autre que

celle que lui attribue l'apôtre Paul ; celui-ci — nous le verrons — fait du repas eucharistique une commémoration de la mort du Christ et l'expression de l'unité entre les chrétiens. Au contraire pour le quatrième évangéliste :

3° *L'eucharistie n'a aucune relation avec la mort du Christ et n'a à aucun degré le caractère d'un sacrifice ou de commémoration d'un sacrifice.* — Non seulement il supprime toute mention de l'institution par Jésus la veille de sa mort pour rattacher son plaidoyer eucharistique à la multiplication des pains, mais il n'y a aucune allusion à la mort du Christ dans tout le discours. Cela concorde, d'ailleurs, avec sa conception de l'œuvre du Christ : celui-ci sauve les hommes, non par sa mort, mais par son incarnation. Le pain de vie, ce n'est pas la chair de la Passion, c'est la chair du Logos incarné et vivant.

4° *Le pain et le vin de l'eucharistie procurent la vie éternelle à ceux qui ont la foi en scellant leur union mystique avec le Christ vivant.* — Nous retrouvons ici l'idée du pain de vie, de la nourriture qui donne la vie, — non pas la vie matérielle, mais la vie supérieure, — idée que nous avons déjà constatée chez Ignace et dans la Didaché, seulement ici elle est plus fouillée, comme il convient de la part d'un grand esprit. Tout le discours analysé plus haut est le développement de la pensée exprimée ici : Si Dieu ne vous a pas donné la foi, vous ne pouvez pas venir vers le Christ, reconnaître en Christ le pain de vie ni vous assimiler ce pain, de manière que Christ demeure en vous et vous en lui.

5° *Le pain et le vin sont chair et sang du Christ en tant qu'instruments de la communication de la vie.* — Le sens mystique du discours eucharistique s'impose à quiconque le lit sans parti-pris. Supposer que l'auteur ait prétendu faire dire à Jésus que, pour avoir part à la vie, il fallait absorber de la véritable chair matérielle et du véritable sang matériel du Christ, et lui ait fait dire ensuite, comme conclusion : « la chair ne sert à rien », c'est lui prêter gratuitement une absurdité et imputer à ce grand idéaliste une thèse matéria-

liste contre laquelle toute sa pensée proteste. Mais nier qu'il ait entendu présenter le pain et le vin comme étant effectivement chair et sang du Christ, ce n'est pas moins faire violence au texte. C'est dans l'analogie fournie par la théologie de l'évangéliste qu'il faut chercher la vraie signification de ce qui est pour nous, lecteurs modernes, une contradiction, parce que nous vivons dans une atmosphère intellectuelle tout autre, mais ce qui est en réalité une application parfaitement logique et normale de ses principes. La Lumière et la Vie viennent, pour lui, toujours et partout de Dieu, qui est Esprit et Vie, par le Verbe, qui est le chemin, la vérité et la vie. Dans l'eucharistie également, c'est l'Esprit seul qui donne la vie et c'est par la foi seule qu'on peut la saisir. Mais en Christ — c'est là la thèse centrale de l'Évangile, pour laquelle il a été écrit — en Christ le Verbe, qui est Lumière et Vie, s'est manifesté sous les espèces de la chair, afin de permettre aux hommes de saisir, sous cette forme plus accessible à leur faiblesse, la Lumière et la Vie : de même les aliments de l'eucharistie, qui sont la nourriture demeurant en vie éternelle, sont la manifestation du Verbe sous les espèces du pain et du vin ; ils sont, après qu'il est remonté dans la sphère de l'esprit, sa chair et son sang, correspondant à la chair et au sang du corps dans lequel il s'est incarné. Le Verbe s'y incarne en quelque sorte à nouveau. Ils ne cessent pas pour cela d'être pain et vin, et cependant ils font office de chair et de sang. Durant l'incarnation ce n'était pas la chair dans laquelle le Verbe a vécu qui communiquait la Vie, c'était le Verbe lui-même, l'Esprit seul ; de même dans l'incarnation eucharistique ce n'est pas le pain ou le vin qui donnent la vie, mais l'Esprit qui s'incarne en eux. Il y a là une grande et belle conception mystique, entièrement conforme aux idées fondamentales de l'évangéliste et qui deviendra la base de la doctrine eucharistique dans l'Église grecque.

Le quatrième évangéliste, sur ce point comme sur d'autres, est en avance sur son temps. Avec lui nous nous sentons, plus qu'avec aucun autre témoin, loin des premières origines,

en plein idéalisme échappant au contact des réalités. Aussi :

6° *Aucune trace chez lui de la notion d'actions de grâces dans l'eucharistie, ni de celle de solidarité entre les chrétiens.* — L'idée même exprimée par le mot « eucharistie » a disparu. Le repas mystique n'est plus une action de grâces pour les biens matériels et spirituels. Et ce qui est plus curieux encore, l'idée retrouvée partout ailleurs que la participation au même pain et à la même coupe sont le symbole et le gage de l'union ou de la solidarité entre les chrétiens, ne paraît pas davantage chez lui. Le pain de vie assure l'union du fidèle et du Christ, mais il ne représente pas l'union des fidèles entre eux pour ne former qu'un seul corps. La *chair* du Christ s'est substituée au *corps* du Christ. Et cependant personne n'a décrit en termes plus saisissants l'union mystique entre les chrétiens que le quatrième évangéliste. Quelle différence avec *Ignace* pour lequel, au contraire, celte notion est centrale dans l'eucharistie. C'est qu'Ignace est paulinien bien plus que johannique. Quelle différence avec la *Didaché* ! Ici il est rendu grâces pour la vie et pour l'immortalité (9, 3 ; 10, 2), mais pour la vie et l'immortalité que Dieu a fait connaître par son serviteur Jésus ; ce n'est pas le Christ qui *est* lui-même la vie, de telle sorte que pour s'assimiler cette vie il faille s'assimiler Christ lui-même, comme dans le IV^e Évangile. Les chrétiens de la *Didaché* absorbent, eux aussi, une nourriture spirituelle, mais l'eucharistie est pour eux la commémoration de ce bienfait et non son intégration sans cesse répétée dans l'absorption du pain mystique. Autant de témoins, autant d'acceptions différentes du même acte religieux primitif. Mais ici comme ailleurs la pensée du quatrième évangéliste dépasse de beaucoup celle des autres.

7° *Le discours eucharistique a conservé une note eschatologique*, dans la répétition fréquente des mots : « et moi je le ressusciterai au dernier jour » (vv. 39, 40, 44, 54). Il s'agit, en effet, de justifier aux yeux des Juifs que le Christ leur donne le pain de la vie, que Moïse n'a pas donné à leurs pères, morts après avoir mangé la manne. L'évangéliste fait appel à

la croyance traditionnelle juive en la résurrection aussi bien qu'à l'idée judéo-hellénique de la vie éternelle, la seule logique dans sa théologie. Je me suis expliqué ailleurs au sujet de cette contradiction[1]. Ce qu'il importe de noter ici, c'est que nulle part ailleurs dans son évangile le rappel de la résurrection comme couronnement final n'est marqué avec autant d'insistance. Nous avons le droit d'en conclure que dans la pratique eucharistique dont il nous a laissé l'apologie, cette croyance à un rétablissement final était nettement énoncée ; autrement l'évangéliste n'aurait pas accentué à ce point ce qui, après tout, est un élément étranger à sa pensée. Sous une autre forme nous avons trouvé la même idée dans la *Didaché*. La convergence sur ce point de deux documents d'inspiration aussi radicalement différente dénonce ici un élément important pour notre enquête.

## 10

## L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

On a voulu voir une allusion à l'eucharistie dans *Hebr.*, 13. 10 et suiv. Voici ce passage dans son contexte :

(v. 9) Ne vous laissez pas détourner vers des doctrines variées et étrangères. Car il est bon de se fortifier le cœur par la grâce, et non par des aliments qui ne sont d'aucune utilité pour ceux qui s'en préoccupent. (v. 10) Nous avons un autel dont ceux qui font le service du tabernacle n'ont pas le pouvoir de manger. (v. 11) car si le sang des victimes pour le péché est porté par le grand prêtre dans le sanctuaire, leurs corps sont brûlés hors du camp. (v. 12) C'est pourquoi Jésus, afin de sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors de la porte. (v. 13) Sortons donc vers lui hors du camp, portant son opprobre. (v. 14) Nous, en effet, nous n'avons pas ici-bas de cité qui demeure, mais nous cherchons celle qui est à venir. (v. 15) Offrons donc perpétuellement par lui à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres confessant son nom. (v. 16) N'oubliez pas la bienfaisance et la solidarité ; car c'est en de tels sacrifices que Dieu prend plaisir.

1) V. mon livre sur *Le IVe Évangile*, p. 168 (165 de la 1re éd.).

Il faut beaucoup de bonne volonté pour découvrir ici une relation quelconque avec l'eucharistie. Le sens est clair : il ne faut pas, comme les hommes de l'Ancienne Alliance, se préoccuper de la pureté ou de l'impureté des aliments (v. 9) ; l'autel des chrétiens est de telle nature que les desservants du tabernacle ne mangent pas de ce qu'il porte (v. 10). Cela ne signifie pas que les sacrificateurs et les lévites juifs n'ont pas le droit de participer aux offrandes sacrifiées sur l'autel chrétien, vérité évidente et bien inutile à proclamer, puisque les lévites juifs n'avaient pas le moindre désir de participer à l'eucharistie chrétienne. L'auteur veut dire tout simplement que l'on ne mange pas de ce qu'il y a sur l'autel des chrétiens, et cela se comprend, puisque pour lui le seul sacrifice qui procure le salut, c'est le sacrifice surnaturel offert une fois pour toutes par le Christ et dans lequel le Christ est à la fois la victime et le sacrificateur[1]. Les chrétiens n'ont même pas ici-bas une cité à eux, comme les Juifs, à plus forte raison pas de tabernacle ni d'autel (v. 14). Aussi les seuls sacrifices qu'ils puissent offrir à Dieu, c'est de chanter ses louanges et de pratiquer la bienfaisance et la solidarité (vv. 15 et 16).

Nous avons déjà rencontré cette dernière idée chez Justin Martyr en divers passages. Ailleurs elle est exprimée sous d'autres formes ; c'est un des principes essentiels du christianisme primitif. Mais ce qui est intéressant à noter, c'est justement que l'*Epître aux Hébreux ne fait aucune mention de l'eucharistie*, alors qu'elle est tout entière consacrée à mettre en pleine lumière l'opposition du culte chrétien et du culte juif, le caractère unique et surnaturel du sacrifice expiatoire du Christ et que, même dans ce passage où elle énumère les sacrifices agréables à Dieu de la part des chrétiens, elle parle de « louange » (θυσία αἰνέσεως), de « bienfaisance et de solidarité » (εὐποιία καὶ κοινωνία), et non « d'action de grâces » (εὐχαριστία).

Nous nous garderons bien d'en conclure que l'auteur ne

1) Voir 7, 24 et suiv. ; 9, 11 et suiv. ; 10, 14.

connaissait pas ou n'admettait pas le repas eucharistique. Il est invraisemblable, en effet, que cette pratique, universellement attestée par tous les autres documents chrétiens primitifs, de provenance la plus diverse, eût été inconnue à Rome ou à Alexandrie dans l'entourage de l'écrivain alexandrin à qui nous devons l'*Epitre aux Hébreux*. Mais nous avons bien le droit d'en conclure : 1° *que l'Eucharistie n'avait pour lui à aucun degré le caractère d'un sacrifice* ; 2° *qu'elle ne paraît pas avoir à ses yeux l'importance qu'elle a prise par la suite dans le culte chrétien*. Or l'Épître aux Hébreux nous apporte un témoignage qui date du dernier quart du Ier siècle, antérieur à celui de Clément Romain. Pour être surtout négatif il n'en est pas moins éloquent.

## II

## L'APOTRE PAUL

C'est lui qui nous fournit le témoignage le plus ancien dont nous puissions disposer, dans la Ire *Épitre aux Corinthiens*, écrite en l'an 56 ou 57 [1]. Trois passages doivent attirer notre attention : 1 *Cor.*, 5, 6 à 8 ; **10**, 14 à 22 ; **11**, 17 à 34. Mais, pour en comprendre le sens, il faut les maintenir dans leur contexte.

L'Épître a été adressée par l'apôtre aux chrétiens de la communauté fondée par lui, peu d'années auparavant, à Corinthe ; elle est destinée à combattre des erreurs et des désordres moraux qui risquent de compromettre l'avenir de cette église naissante, encore privée de traditions, où l'indépendance tend à dégénérer en anarchie et la liberté spirituelle en licence morale. Paul commence en leur reprochant les nombreuses divisions qui règnent parmi eux (ch. **1** à **4**). Il s'élève ensuite contre l'impudicité que l'on tolère de la part de quelques-uns (ch. **5**) et à ce propos il s'écrie :

1) M. Harnack la fait remonter à l'an 53.

(5, v. 6) Il n'y a pas de quoi vous glorifier. Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la pâte? (v. 7) Purifiez le vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle. Aussi bien vous êtes sans levain, car *notre Pâque, Christ, a été immolée,* (v. 8) pour que nous célébrions la fête, non pas en un vieux levain, ni en un levain de méchanceté et de perversité, mais avec des pains sans levain de pureté et de vérité.

La loi mosaïque ordonnait de détruire le vieux levain avant la fête de Pâque ; pendant la semaine pascale on mangeait des pains sans levain et ensuite on usait de levain nouveau. C'est cette pratique juive qui suggère à l'apôtre l'image dont il se sert pour dépeindre le renouvellement moral sans lequel on ne saurait faire partie de la communauté. La Pâque juive est une fête de délivrance ; les chrétiens de même ont été délivrés de la méchanceté et de la perversité par la mort du Christ ; le Christ est ainsi comparé à l'agneau pascal. Il n'y a ni de près ni de loin aucune allusion au repas eucharistique, aucun souvenir de la Cène des synoptiques où Jésus mange l'agneau pascal, puisqu'il est lui-même comparé à cet agneau. D'autre part l'assimilation à l'agneau pascal est ici encore à l'état de simple comparaison littéraire. Peut-être y a-t-il un souvenir de la coïncidence de la mort du Christ avec une fête de Pâque? Cela même ne s'impose pas. C'est l'idée de l'action du levain dans la pâte qui a suggéré à l'apôtre l'image de la purification du vieux levain et c'est l'image du levain renouvelé qui, par contre-coup, a évoqué l'idée de la Pâque. La comparaison, d'ailleurs, n'est pas heureuse ; dans la théologie de Paul, en effet, le chrétien n'est pas sans levain, mais il est au contraire pénétré d'un levain nouveau. Ce qui me frappe, c'est que plus loin où il est positivement question du repas eucharistique, il n'y ait aucune allusion au repas pascal de Jésus avec ses apôtres, ni au caractère pascal de la mort de Jésus. La comparaison, au ch. 5, me paraît donc avoir un caractère surtout littéraire, c'est-à-dire avoir été amenée par le développement naturel de l'image du levain, et non en vertu d'une relation historique entre le

Christ et la Pâque. Mais on peut soutenir le contraire.

Continuant son réquisitoire, Paul reproche ensuite aux chrétiens de Corinthe d'avoir des procès entre eux et de les porter devant des juges païens, puis il revient au libertinage. Nous notons ici le passage suivant, 6, 13 à 17, dont nous ferons usage plus loin :

(v. 13)..... le corps n'est pas pour la débauche, mais pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps (v. 14) Dieu qui a ressuscité le Seigneur nous ressuscitera aussi par sa puissance. (v. 15) Ne savez-vous pas que *vos corps sont des membres du Christ*? Je ferais donc des membres du Christ les membres d'une prostituée? Jamais! (v. (16) Ou ne savez-vous pas que celui qui s'unit à une prostituée est un seul corps avec elle? car, est-il dit, les deux deviendront une seule chair (*Gen.*, **2**, **24**). (v. 17) Celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui.

Après avoir parlé du mariage, des relations entre les époux, de la virginité (ch. 7), il en arrive à la grosse question de l'usage des viandes sacrifiées aux idoles (ch. 8). La viande provenant des victimes sacrifiées aux multiples dieux païens était vendue sur les marchés dans l'antiquité. Était-il permis aux chrétiens d'en manger ou se rendaient-ils ainsi solidaires d'un acte d'idolâtrie? Paul s'était montré particulièrement large à cet égard et encourait de ce chef de vifs reproches. Il prend avec une grande énergie la défense de ses droits et de sa dignité (ch. 9), repousse l'accusation de favoriser l'idolâtrie et termine par des conseils de prudence et de condescendance à l'égard des timorés, en rappelant combien ceux-là mêmes qui ont été l'objet des faveurs divines dans le passé, en ont perdu le bénéfice, parce qu'ils se sont laissés aller aux intempérances (ch. 10). C'est au cours de ces développements que se trouvent les paroles suivantes à citer en toutes lettres :

(**10**, v. 1) Je ne veux pas, frères, que vous ignoriez que nos pères ont été tous sous la nuée et que tous ont passé par la mer (v. 2) et que tous ont été baptisés selon Moïse dans la nuée et dans la mer, (v. 3) et que tous ont mangé la même nourriture spirituelle (v. 4) et que tous

ont bu la même boisson spirituelle; car ils burent d'un rocher spirituel qui les suivait et ce rocher était le Christ.

Ainsi tous les épisodes de la sortie d'Égypte sont allégorisés: la nuée qui précède les Israélites dans le désert, le passage de la Mer Rouge sont des symboles du baptême; la manne est une nourriture spirituelle et le rocher d'où Moïse fait jaillir de l'eau est un rocher spirituel, et ce rocher n'est autre que le Christ. Il est bien probable que la nourriture spirituelle, la manne, est elle aussi le Christ[1]. Tant que l'on ne voudra pas se remettre dans cet état d'esprit allégoriste des premiers chrétiens, on ne comprendra rien à leurs écrits.

(10, v. 14) C'est pourquoi, mes bien aimés, fuyez loin de l'idolatrie. (v. 15) Je vous parle comme à des gens sensés. Jugez vous-mêmes ce que je dis. (v. 16) La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas la communion au sang du Christ? le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion au corps du Christ? (v. 17) Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous, tout nombreux que nous soyons, nous sommes un seul corps, car tous nous avons part au pain unique. (v. 18) Voyez l'Israel selon la chair (c. à d. le peuple Juif) : ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas solidaires de l'autel? (v. 19) Que dis-je donc? que la viande sacrifiée aux idoles ait une qualité (particulière)? ou que l'idole soit quelque chose? (v. 20) (Non pas); mais que ce qu'ils sacrifient, ils le sacrifient aux démons et non à Dieu; or je ne veux pas que vous deveniez solidaires des démons! (v. 21) Vous ne pouvez boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons; vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons. (v. 22) Ou voulons-nous susciter la jalousie du Seigneur? Sommes-nous plus forts que lui?

La conclusion, vv. 23 et suiv. est : mangez de la viande achetée au marché ou offerte par un ami, sans vous enquérir d'où elle vient, car, même si elle provient des sacrifices, c'est de la viande comme toute autre. La seule chose qui importe, c'est de rendre grâces (εὐχαριστεῖν) pour sa nourriture (v. 30)[2].

1) Voir ce qui a été dit plus haut de la manne dans Le IVe Évangile, p. 144, note 2.

2) Notez cette forme : εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ; Le verbe εὐχαριστεῖν n'a en lui-même encore aucun caractère rituel. Il signifie simplement : rendre grâces après le repas.

Mais si l'on vous dit : « cette viande provient d'un sacrifice » n'en mangez pas, par égard pour celui qui vous le signale et évitez ainsi d'être en scandale à personne.

Le sens ici encore est clair. La chair sacrifiée n'a pas changé de nature par le fait de sa consécration aux idoles. L'analogie comporte que le pain de bénédiction béni par les chrétiens ne change pas non plus de nature. Mais quand on sait que la viande présentée a été consacrée aux idoles, il y a un lien entre cette viande et les idoles, de même que chez les Juifs il y a un lien entre ceux qui mangent la chair des victimes consacrées à l'Éternel et l'autel du temple de Jérusalem, auprès duquel ces victimes ont été immolées. L'apôtre qualifie ce lien de κοινωνία, c'est-à-dire communion, solidarité. Le fait de manger cette viande, sachant ce qu'elle est, c'est-à-dire de manger une même nourriture en commun avec les idoles, ferait ainsi en quelque sorte communier les chrétiens avec les démons. L'apôtre invoque ici l'idée religieuse qui inspirait les repas sacrificiels des Grecs, la communion avec les dieux par l'absorption d'une nourriture commune appartenant aux dieux par le fait de la consécration. La κοινωνία τῶν δαιμόνων, la communion avec les démons, ne signifie pas l'absorption de la chair des démons, pas plus que la κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου ne signifie l'absorption de l'autel ; c'est évident. Aussi a-t-il fallu toute la force du préjugé dogmatique ultérieur pour qu'on ait jamais songé à interpréter dans un sens réaliste l'autre terme de la comparaison, la κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χρίστου καὶ τοῦ σώματος τ. Χρ. (v. 16) et à voir dans cette communion au sang et au corps du Christ l'absorption du sang matériel véritable et du corps matériel véritable du Christ. Dans l'une comme dans l'autre alternative il s'agit de la solidarité attestée par le repas religieux, d'une part avec les démons, d'autre part avec le sang et le corps du Christ. Nous verrons plus loin ce qu'il faut entendre par là. Dès à présent nous pouvons affirmer que le *témoignage de saint Paul exclut l'interprétation réaliste de la communion à la chair et au sang du Christ*. Quand l'apôtre déclare formellement au v. 4

que la roche d'où Moïse fit jaillir de l'eau pour les Israélites était Christ, il ne prétend pas que le Christ était réellement et matériellement une pierre ! Il s'agit bien nettement de nourriture et de boisson *spirituelles*.

Mais poursuivons le résumé de l'Épître avant d'analyser le témoignage qu'elle fournit sur l'eucharistie telle que la concevait Paul. Après ce paragraphe relatif aux viandes provenant des sacrifices, l'apôtre aborde la question de la tenue et du bon ordre dans les assemblées religieuses. D'abord les femmes doivent être voilées, même quand elles prient ou qu'elles parlent en état d'inspiration (11, 2 à 6). Ensuite il faut éviter les désordres dans les réunions :

(v. 17)[1] En vous faisant ces recommandations, je ne vous loue pas de ce que vous vous réunissez, non pas pour vous améliorer, mais pour devenir pires. (v. 18) D'abord quand vous vous réunissez en assemblée (en église)[2], j'apprends qu'il y a des divisions parmi vous et je l'admets à certains égards; (v. 19) car il faut qu'il y ait parmi vous des groupements, afin que ceux qui se distinguent parmi vous puissent se faire connaître.

(v. 20) Or donc, quand vous vous réunissez en un même lieu, il n'est pas possible de manger un repas du Seigneur (κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν). (v. 21) Chacun, en effet, absorbe par avance (ou bien : à part[3]) son propre repas, et l'un souffre de faim tandis que l'autre s'enivre.

1) Il y a un grand nombre de variantes dans ce passage capital. Je ne m'occuperai que de celles qui offrent un intérêt pour notre enquête.

2) ἐν ἐκκλησίᾳ, sans article, avec les meilleurs manuscrits. On a vu dans ce mot une interpolation, mais sans raison suffisante. L'expression est absolument paulinienne. L'ἐκκλησία, suivant l'usage grec, c'est l'assemblée générale des citoyens dans la cité, des membres de l'association dans toute société régulièrement constituée. Les mots συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ne signifient pas : « quand vous vous réunissez dans l'église » au sens moderne, mais : « quand vous vous réunissez tous ensemble », en assemblée générale et non en groupes particuliers. Le sens est le même que celui de συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ du v. 20 qui vise exactement la même chose.

3) προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, selon la grande majorité des manuscrits. L'Alexandrinus et un certain nombre de minuscules ont : προσλαμβάνει qui donne, ce me semble, un meilleur sens : « chacun en mangeant prend son repas pour soi », sans s'occuper des autres. Les mots ἐν φαγεῖν ne s'expliquent pas avec προλαμβάνει. Du reste la valeur du passage reste la même pour nous dans les deux cas ; que l'on absorbe le repas d'avance ou à part, le tort que l'on a c'est toujours de ne pas le prendre en commun avec les autres.

(v. 22) N'avez-vous pas des demeures pour manger et pour boire? Ou bien méprisez-vous l'assemblée de Dieu et (voulez-vous) humilier ceux qui n'ont rien? Que vous dirai-je? Vous adresserai-je des louanges? Non, en cela je ne vous loue pas.

(v. 23) Car moi personnellement j'ai appris du Seigneur, ce que je vous ai à mon tour enseigné, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain (v. 24) et qu'après avoir rendu grâces (εὐχαριστήσας) il le rompit et dit[1] : « Ceci est mon corps pour vous[2] ; faites ceci en mon souvenir ». (v. 25) De même aussi pour la coupe après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang ; faites ceci, aussi souvent que vous boirez, en mon souvenir ».

(v. 26) Aussi souvent que vous mangerez ce pain et que vous boirez la coupe, annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne! (v. 27) Ainsi celui qui mange le pain ou boit la coupe du Seigneur d'une manière indigne, sera coupable à cause du corps et du sang du Seigneur[3]. (v. 28) Que chacun s'éprouve lui-même et, dans ces condi-

1) Le texte reçu ajoute à tort avant « ceci est mon corps » : λάβετε, φάγετε, prenez, mangez. Ces mots manquent dans la plupart des manuscrits. On comprend qu'ils aient été rajoutés d'après la formule plus complète de l'Évangile de Matthieu, tandis qu'on ne voit pas pourquoi ils auraient été supprimés, s'ils avaient figuré dans le texte original.

2) La construction est étrange : τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Il n'est pas étonnant que les copistes aient rajouté κλώμενον (rompu : ℵ^c, C^3, D^b etc.) ou θρυπτόμενον (brisé ; *D* et versions copte, sahidique, arménienne) ou διδόμενον (donné : Vulgate etc.). Ces diverses additions s'annulent réciproquement. Il est inadmissible que la plupart des mss. aient supprimé le verbe s'il avait figuré dans le texte primitif. Le texte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, sans rien de plus, est le plus difficile et doit être authentique. On a soupçonné que ces mots eux-mêmes étaient une interpolation, quoiqu'ils soient donnés par tous les mss. (Axel Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten*, 2^e édit., p. 40 et suiv. ; Giessen, Töpelmann). Ces soupçons me paraissent arbitraires. Le texte correspondant de l'Évangile de *Luc* (22, 19), dit-on, provient de la I^re *aux Corinthiens* ; or certains manuscrits de Luc, ceux qui donnent ce que l'on appelle le texte occidental (*D*, *a*, *ff*^2, *i*, *l*, *b*, *e*), omettent les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ; on en conclut qu'ils ne figuraient pas dans le texte original de l'Épître. Mais ces mss. bouleversent le texte pour supprimer la seconde coupe de Luc (voir plus bas). La vraie raison pour laquelle on élimine τὸ ὑπὲρ ὑμῶν du texte de Paul, c'est que ces mots paraissent incompatibles avec le sens que l'on attribue, fort justement d'ailleurs, à σῶμα. Nous verrons plus loin ce qu'il en est de cette incompatibilité.

3) Il y a littéralement : « coupable *du* corps et *du* sang (ἔνοχος τοῦ σώματος κ. τ. αἵματος). On traduit généralement : « coupable *envers* le corps du S. ». Le sens est éclairé par le 29 ; la faute consiste à méconnaître qu'il s'agit du *corps du Seigneur*.

tions, qu'il mange du pain et boive de la coupe. (v. 29) Car celui qui mange et boit, s'il ne discerne pas le corps, mange et boit sa propre condamnation. (v. 30) Voilà pourquoi il y a parmi vous beaucoup de faibles et de malades et pourquoi un bon nombre sont morts. (v. 31) Si nous nous jugeons nous-mêmes, il n'y a pas de jugement ; (v. 32) mais quand c'est le Seigneur qui juge, ce sont des corrections pour que nous ne soyons pas condamnés comme le sera le monde.

(v. 33) Par conséquent, mes frères, quand vous vous réunissez pour manger, attendez-vous[1] réciproquement. (v. 34) Celui qui a faim, qu'il mange chez lui, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation. Le reste, je le réglerai quand je viendrai.

La contexture de ce passage se tient parfaitement[2]. Paul a été affligé d'apprendre que dans les assemblées générales des chrétiens de Corinthe il se forme des groupes divisés. Jusqu'à un certain point il admet qu'il y ait des groupements, puisque tous n'ont pas la même valeur : il est bon que les plus zélés se mettent ensemble. Mais ce qui est inadmissible, c'est que des groupes fassent bande à part, lorsque l'on est réuni pour prendre le repas du Seigneur, et que chacun mange son repas particulier sans attendre les autres ni s'en préoccuper (la portée du reproche reste la même, que chaque groupe prenne son repas par avance ou qu'il le prenne à part). Qu'arrive-t-il alors ? les uns ont apporté de quoi manger et boire à l'excès, tandis que les pauvres n'ont pas de quoi se rassasier. On se représente la scène : les membres aisés de la communauté s'associent pour manger ensemble, par petits groupes, tandis que les indigents sont dans un autre coin avec leur maigre pitance. Combien cela est pris sur le

1) ἐκδέχεσθε, c'est-à-dire attendez-vous, attendez que chacun soit prêt. Si l'on adopte au v. 21 la lecture προλαμβάνει (v. s. p. 160, note 3), il faut traduire ici : « accueillez-vous », c'est-à-dire mettez en commun les aliments que vous apportez. Ce sens est peut-être meilleur. Mais dans le grec du N. T. le verbe ἐκδέχομαι signifie ordinairement : « attendre » ; voir *I Cor.*, **16**, 11 ; *Jacques*, **5**, 7 ; *Hébr.*, **10**, 13 ; **11**, 10.

2) Quelques critiques ont traité tout le morceau, du v. 23 au v. 28, d'interpolation. Il n'y a aucune raison positive à l'appui. Par ces procédés-là on peut éliminer tous les textes qui dérangent les combinaisons de l'historien ou du théologien.

vif! Mais, en vérité, ce n'est plus là le repas du Seigneur. Car ce n'est pas pour se rassasier que l'on y vient et encore bien moins pour faire bombance. Si l'on tient à manger et à boire, on n'a qu'à rester chez soi. En procédant de la sorte on humilie ses frères indigents et l'on fait injure à l'assemblée des enfants de Dieu, car on méconnait absolument la véritable nature du repas du Seigneur.

Qu'est-ce, en effet, que ce repas ? L'apôtre le leur a déjà enseigné, mais il va le leur redire encore, car il tient cet enseignement sacré de Jésus lui-même. C'est le repas institué par Jésus la veille du jour où il fut livré; le pain que l'on y mange, c'est le corps du Christ; la coupe à laquelle on boit, c'est la nouvelle alliance en son sang; c'est la mort même du Seigneur que l'on commémore ainsi, jusqu'au jour où il reviendra. Prendre ce repas d'une façon légère et en méconnaissant sa véritable nature, ce n'est donc rien moins qu'une offense à l'égard du corps et du sang du Christ. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il y ait des malades et des infirmes parmi les chrétiens de Corinthe, puisqu'ils se rendent coupables de pareilles profanations. Quelques-uns même sont déjà morts avant que le Seigneur soit revenu. Que chacun donc s'interroge lui-même avant de participer au repas du Seigneur et se demande s'il est digne de s'y associer. Quant aux châtiments dont l'apôtre vient de parler, il ne faut pas les considérer comme des condamnations définitives; ce sont des corrections du Seigneur. Mais que désormais tous prennent le repas du Seigneur ensemble, dignement et sobrement, et que ceux qui ont faim se rassasient chez eux avant de venir.

Il s'agit maintenant de dégager des passages cités les témoignages qu'ils renferment sur la nature du repas du Seigneur tel qu'il était pratiqué dans une communauté paulinienne et sur la signification que l'apôtre lui attribue.

### 1. *Nature du repas du Seigneur.*

1° *La cérémonie célébrée à Corinthe est un repas collectif.* —

Aucune hésitation sur ce point. Elle est appelée τὸ κυριακὸν δεῖπνον (11. 20); plus haut (10. 21) il est parlé de la « table du Seigneur », et toute la description implique qu'il s'agit d'un véritable repas. Le nom d'*eucharistie* ne sert pas encore à le désigner. Ce mot ne paraît qu'incidemment, dans la description de la Cène prise par Jésus avec ses apôtres (11. 24 : εὐχαριστήσας). Paul emploie de préférence le mot εὐλογία « bénédiction »; l'expression τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας « la coupe de bénédiction » devait être usuelle, autrement Paul n'aurait pas été obligé d'user de cette forme tautologique : « la coupe de bénédiction que nous bénissons » (10. 16). Nous savons déjà que dans le repas religieux juif on bénissait le vin au début du repas, d'une bénédiction spéciale[1]. Il est clair cependant que l'idée de « bénédiction » et celle « d'actions de grâces » se touchent de très près : c'est Dieu que l'on bénit pour ses bienfaits (« Sois loué, créateur du fruit de la vigne », dit le traité *Berakhot* (6. 1) cité plus haut ; cfr. *Didaché*, 9. 2 ; « nous te rendons grâce, ô Père, pour etc... ) : et non pas le vin que l'on bénit au nom de Dieu pour en changer la nature. La forme de l'expression paulinienne, au pluriel, implique aussi qu'il s'agit d'une bénédiction collective.

2° *Le repas doit être sobre ; les éléments essentiels en sont le pain et le vin.* — Paul dit très nettement que l'on ne doit pas venir au repas du Seigneur pour manger et pour boire. Ceux qui ont faim, ceux qui ont besoin de se rassasier ou qui veulent banqueter n'ont qu'à rester chez eux pour satisfaire leur appétit (11. 22, 34). Mais il ressort des reproches qu'il adresse aux chrétiens de Corinthe que ceux-ci ont une fâcheuse disposition à transformer ce repas essentiellement religieux en un banquet copieux, puisqu'il y en a qui vont jusqu'à s'enivrer (11. 21). Nous avons déjà vu le même souci de conserver à l'agape chrétienne son caractère de simplicité et de spiritualité dans la *Didaché* (v. s., p. 48-49) et la dénonciation des mêmes excès chez les impies dans la *IIe de Pierre* et l'Épître *de Jude* (v. s., p. 24-25).

1) Voir plus haut, p. 53.

Rien ne nous autorise à supposer que Paul réduise les aliments du repas strictement au pain et au vin. Il est probable que les chrétiens de Corinthe dont il dénonce les excès y ajoutaient autre chose et cependant ce n'est pas sur ce point que portent les reproches de l'apôtre. Mais il est certain que les éléments nécessaires du repas du Seigneur, ceux sans lesquels il aurait perdu son caractère spécial, étaient le pain et le vin. Ici il n'y a pas de doute que le contenu de la coupe soit du vin, puisque Paul accuse quelques-uns des convives de s'enivrer.

On a attaché une grande importance au fait que ch. **10**, v. **16**, Paul mentionne la bénédiction de la coupe avant celle du pain, tandis que ch. **11**, v. **24**, dans la description de la Cène, il parle d'abord du pain et ensuite de la coupe. On a voulu en déduire qu'au ch. **10** l'apôtre parle de l'agape et au ch. **11** de l'eucharistie, comme de deux actes distincts. A partir du moment où l'on a reconnu la véritable nature de ce « repas du Seigneur », qui n'a encore rien de commun avec l'eucharistie rituelle du culte chrétien ultérieur, cette distinction paraît puérile. Dans les deux passages Paul vise le même acte, le repas religieux : au ch. **10** la table du Seigneur est opposée à la table des démons ; au ch. **11** il est expressément parlé d'un repas où l'on mange et boit jusqu'à satiété. La priorité de la bénédiction de la coupe ou de celle du pain n'a pris de l'importance qu'à partir du moment où l'eucharistie est devenue rituelle. Dans le repas religieux l'ordre des bénédictions pouvait varier, comme le prouvent les discussions ultérieures des rabbins à ce sujet (voir *Berakhot*, 8. 5).

3° *Ce n'est pas un repas quotidien.* — Si l'on s'en tient à la lettre de l'institution telle que la rapporte Paul, les chrétiens auraient dû célébrer le repas du Seigneur toutes les fois qu'ils mangeaient et buvaient (**11**. 25 et 26). Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de la valeur de ce récit de Paul relatif à l'institution et de l'institution elle-même. Ce qui me paraît ressortir clairement de la Iʳᵉ aux Corinthiens, c'est que parmi eux le repas du Seigneur n'était pas quoti-

dien, sinon l'apôtre n'aurait pas dit : « Quand vous vous réunissez en un même lieu, il n'est pas possible de manger un repas du Seigneur » (**11**. 20) ; ce n'est pas ainsi que l'on parle d'un acte qui se renouvelle chaque jour. D'ailleurs il est évident que dans une communauté urbaine quelque peu nombreuse comme celle de Corinthe (**10**. 17), les fidèles ne pouvaient pas se réunir tous chaque jour pour prendre leur repas en commun. Nous l'avons déjà remarqué à propos d'un autre témoignage (v. s., p. 31). Mais il faut observer que les repas du Seigneur dont il est question ici, sont ceux de l'ἐκκλησία, de l'assemblée générale. Or, si celle-ci ne se réunit pas tous les jours, il peut y avoir d'autres réunions non générales. La bénédiction du pain et du vin pouvait aussi et devait certainement être prononcée aussi aux repas particuliers des chrétiens, toutes les fois qu'un certain nombre d'entre eux mangeaient ensemble. Ici la recommandation de se souvenir du Seigneur à chaque bénédiction du pain et du vin dans un repas chrétien se justifie parfaitement bien. A plus forte raison doit-elle être observée dans le repas collectif de tous, dans celui qui est seul vraiment le repas du Seigneur. Quand avaient lieu ces réunions générales? Se tenaient-elles à jour fixe et suivant une périodicité régulière, par exemple tous les dimanches? Nous n'en savons rien. En tous cas le repas du Seigneur n'a rien de commun avec un repas pascal.

4° *La préparation au repas doit être individuelle et intérieure.* — Dans l'un des passages étudiés de la *Didaché*, celui que nous soupçonnons d'être de provenance plus tardive que les prières eucharistiques (**14**. 1 ; v. s., p. 54), nous avons vu qu'il est recommandé aux fidèles de confesser leurs trangressions avant de rompre le pain de l'eucharistie le dimanche. A Corinthe nous ne trouvons aucune trace d'une semblable confession. Paul réclame seulement que chacun s'éprouve lui-même (**11**. 28) avant de prendre part au repas du Seigneur, afin d'être bien sûr de ne pas encourir la condamnation du Seigneur en y participant d'une manière indigne.

c. à. d. en ne reconnaissant pas ce qui est le corps du Seigneur. Et à en juger par les reproches que l'apôtre adresse aux chrétiens de Corinthe, on peut supposer qu'ils en prenaient à leur aise avec cette préparation spirituelle. Cela s'explique du reste, puisque pour eux la cérémonie était surtout un repas corporatif.

5° *Il n'y a dans ce repas aucune trace de sacrifice, ni d'oblations, à plus forte raison pas de sacrement.* — Qu'on relise attentivement les passages cités des ch. **10** et **11**. Il s'agit de repas religieux, non de repas sacrificiel. Il n'y a pas de victime, pas de cérémonie de sacrifice. On ne doit pas se laisser induire en erreur par la comparaison du ch. **10** avec les sacrifices païens ou juifs, provoquée par le différend concernant les viandes sacrifiées aux idoles. C'est le repas religieux chrétien qui est mis en parallèle avec les repas religieux païens ou juifs, mais non le sacrifice chrétien qui est opposé aux sacrifices païens ou juifs, pour l'excellente raison qu'il n'y a pas de sacrifice chrétien en question ici. Le repas du Seigneur est la communion au corps et au sang du Christ (**10**, **16**); nous verrons ce que l'apôtre entend par là : il solidarise les convives avec le Christ, avec le corps et le sang du Christ; mais il n'est à aucun titre le sacrifice du corps et du sang. Quiconque est tant soit peu familiarisé avec la théologie paulinienne sait à quoi s'en tenir à cet égard.

Ce qui est plus curieux, c'est qu'il n'y ait dans la description du repas aucune trace d'oblation. Chacun apporte ses aliments, son pain et son vin; la bénédiction est prononcée collectivement, soit dans chaque groupe — ce que l'apôtre condamne — soit par toute l'assemblée en commun, — ce qui est seul conforme à la véritable nature du repas. Mais le texte exclut l'apport des aliments à un président par les fidèles individuellement, comme le dit Justin, ou à des épiscopes comme le dit Clément Romain, ou à l'évêque unique, comme le réclame Ignace; il exclut également la présentation des aliments, la προσφορά, par un dignitaire ecclésiastique. Ceci me paraît très instructif. Dans cette première communauté de Corinthe le

repas du Seigneur, tout en ayant un sens mystique que nous allons dégager, est encore un vrai repas qui commence par la bénédiction du pain et du vin, suivant la tradition des repas religieux juifs. Mais l'Épître met bien en lumière les inconvénients et les dangers de cette pratique. Pour y obvier on sera amené à centraliser entre les mains d'un chrétien désigné à cet effet — épiscope, presbytre, président ou autre — les aliments destinés au repas du Seigneur; c'est lui qui les recevra, les présentera à Dieu comme offrandes ou *oblations* des fidèles; c'est lui qui les bénira par la prière d'actions de grâces à Dieu pour ses bienfaits matériels et spirituels; c'est lui enfin qui les partagera, les distribuera, en fera parvenir une part aux absents. Voilà la situation telle qu'elle nous est apparue d'après les témoignages de Clément Romain, d'Ignace et de Justin, avec cette différence qu'à l'époque et dans les régions dont témoignent Clément et Ignace ce travail de concentration entre les mains d'un personnage unique ou d'un groupe de personnages réglant la cérémonie d'une façon rituelle est encore en voie de réalisation, tandis que pour Justin elle est acquise. On comprend que cette transformation ait beaucoup contribué à donner à l'eucharistie chrétienne les caractères d'un sacrifice. Nous reviendrons là-dessus à la fin de cette étude, dans notre essai de reconstruction de l'évolution primitive de l'eucharistie chrétienne. Mais pour l'intelligence plus complète de nos dépouillements actuels de textes il était nécessaire de faire ressortir dès maintenant la valeur de ces détails à première vue assez insignifiants.

6° *La description du repas du Seigneur à Corinthe prouve que c'était essentiellement un repas de communion des fidèles entre eux et avec le Christ* : tel est son caractère central qui se dégage très nettement des ch. **10** et **11**, non pas des théories de l'apôtre, mais de la nature même de l'acte. C'est la participation à un seul et même pain qui fait des chrétiens, tout nombreux qu'ils soient, un seul corps (**10**, 17). C'est le fait de boire à la coupe du Seigneur et de prendre place à sa

table qui les rend solidaires du Christ (10. 20-21 ; vide supra, p. 159). Si les chrétiens de Corinthe se divisent en groupes séparés pour manger le repas du Seigneur (soit les uns avant les autres, soit les uns à part des autres), ils le dénaturent, ils méprisent l'Église de Dieu (11. 20 à 22), ils sont très coupables, car c'est cela qui prouve qu'ils ne reconnaissent pas le corps du Seigneur (11. 29). Tout cela est formel et pas sujet à discussion.

Nous retrouvons donc ici la même donnée fondamentale que nous avons déjà rencontrée dans les témoignages précédemment étudiés. Mais nous la retrouvons sous une forme particulière qui est caractéristique de l'apôtre Paul. En plus des données qui ressortent de la nature même du *repas du Seigneur*, telle que la *I<sup></sup>re Ep. aux Corinthiens* nous le fait connaître, il y a celles relatives à la signification que Paul attache à ce repas et qu'il s'est efforcé de lui imprimer.

II. *La signification du repas du Seigneur pour l'apôtre Paul.*

1° *La communion au corps du Christ dans le repas du Seigneur est la communion à la société mystique de tous les disciples du Christ avec le Christ.* — Nous entrons ici au cœur même de la pensée et de la foi de l'apôtre. Jusqu'à présent nous avons purement et simplement assimilé la communion au corps et au sang du Christ à la communion avec le Christ et nous ne nous sommes pas expliqué en quoi consiste le « discernement du corps du Seigneur » (11. 29), qui est la condition indispensable pour que le repas du Seigneur soit salutaire. Nous nous sommes borné à déblayer le terrain en écartant dès le début l'interprétation réaliste de ces expressions, d'après laquelle l'apôtre considérerait le pain et le vin comme devenant le véritable corps matériel et le véritable sang matériel du Christ suivant la doctrine, de beaucoup postérieure, de la transsubstantiation (voir plus haut, p. 159). Mais alors que faut-il entendre par ce corps et ce sang du Christ?

Le ch. 11 ne nous donne aucune explication à ce sujet.

L'apôtre ne met pas en doute que ses lecteurs corinthiens savent ce qu'il désigne ainsi. Nous devons donc chercher dans les écrits que nous possédons de lui, s'ils ne contiennent pas une instruction analogue à celle qu'il avait donnée aux Corinthiens. Elle s'y trouve fort heureusement de la façon la plus satisfaisante. D'abord dans l'Épître elle-même. Déjà dans le fragment du ch. 10 il y a une indication précieuse : d'une part le pain que rompent les convives de la table du Seigneur est « la communion au corps du Christ » (v. 16) ; d'autre part, ils ne forment qu'un seul corps par le fait d'avoir part ensemble à un seul et même pain (v. 17) ; par conséquent le corps du Christ est le même que le corps dont on fait partie par la participation au même pain, c'est-à-dire la société mystique des communiants. Cette conception est exprimée plus clairement encore dans le passage du ch. 6 que nous avons cité plus haut (v. s., p. 157) : « Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ? » (6, 15). Si les chrétiens sont les membres du Christ, ils font donc partie du corps du Christ. L'expression classique de la pensée paulinienne se trouve au ch. 12, vv. 12 et suiv. : (v. 12) « De « même que le corps est un et qu'il a beaucoup de membres, « mais que tous les membres du corps, si nombreux soient-ils, « sont un seul corps, de même en est-il de Christ ; (v. 13) car « nous avons tous été baptisés en un seul et même esprit « pour ne former qu'un seul et même corps, que nous soyons « Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres ; et tous nous « avons été abreuvés d'un même esprit. (v. 14) Le corps, en « effet, n'est pas un membre unique, mais il en a beaucoup. « (v. 15) Si le pied dit : comme je ne suis pas main je ne suis « pas du corps, ce n'est pas une raison pour qu'il ne fasse « pas partie du corps ; (v. 16) et si l'oreille dit : comme je « ne suis pas œil, etc..... (v. 26) quand un membre souffre, « tous les membres sont solidaires de sa souffrance ; quand « un membre est honoré, tous les membres sont solidaires « de sa joie. (v. 27) *Vous, vous êtes le corps du Christ et, chacun pour sa part, ses membres* ».

Voilà qui est décisif. Et la même pensée est exprimée *Romains*, **12**, 4 sqq. : « De même que dans un corps unique « nous avons des membres nombreux, mais que tous les « membres n'ont pas la même fonction, de même nous sommes « un seul corps en Christ, quoiqu'étant nombreux, et nous « sommes les membres les uns des autres », — et encore *Ephésiens*, **1**, 22-23. « Il (Dieu) a tout mis à ses pieds (du « Christ) et il l'a donné comme tête à l'Église par dessus toutes « choses, et celle-ci est son corps » (Cfr. 3, 6 ; 4, 4 , 4, 12 et suiv. ; *Colossiens*, **1**, 18 ; **2**, 19 et suiv.). Nous n'avons donc pas affaire ici à une image accidentelle, et le « discernement du corps du Christ » au v. 29 du ch. **11** n'est pas une simple paraphrase de la parole d'institution que Paul prête à Jésus au verset 24 (« ceci est mon corps »), mais l'application d'une des conceptions familières à l'apôtre Paul : *les chrétiens sont le corps du Christ*. Aussi quand nous lisons que les chrétiens de Corinthe en prenant le repas du Seigneur par groupes séparés, au lieu de le prendre tous ensemble en véritable communion, dénaturent ce repas parce qu'ils ne discernent pas « le corps du Christ », nous sommes bien obligés d'interpréter cette expression conformément au sens qu'elle a partout ailleurs dans les écrits de Paul, lorsqu'elle est mise en rapport avec la société des chrétiens, et nous hésitons d'autant moins à le faire que c'est la seule interprétation qui cadre avec le sens général du morceau où ces mots figurent.

La seule objection dont il y ait lieu de tenir compte, c'est celle qui se fonde sur la détermination du corps dans les paroles attribuées par Paul à Jésus (**11**, 24) : τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, « ceci est mon corps pour vous ». Le corps dont il s'agit ici, dit-on, ne peut être que le corps proprement dit de Jésus qui va être crucifié. Certains critiques ont éliminé les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, les considérant comme une addition ultérieure au texte originel. J'ai déjà dit que cette solution me paraît arbitraire (voir p. 161, note 2). D'autres, avec plus de raison, ont fait observer que ces paroles ne sont pas l'expression de la pensée de Paul, mais une révélation de Jésus à

Paul. Nous reparlerons bientôt de cette observation. Pour le moment je me bornerai à répondre que la pensée de Paul dans ce ch. **11** ne saurait être en opposition avec la déclaration qu'il affirme tenir de Jésus lui-même. Il me paraît donc inadmissible que Paul ait entendu le « corps de Christ » tantôt au sens propre, de l'organisme corporel qui fut mis en croix, tantôt au sens mystique, de la société des chrétiens unis au Christ[1]. Comme il n'y a aucun doute sur le sens qu'il donne partout ailleurs à cette expression, il faut bien qu'elle ait la même valeur dans ce v. 24. Et, en effet, il n'y a aucune raison de ne pas la lui reconnaître. La forme même τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν nous y invite. La préposition ὑπέρ signifie : « pour, en faveur de, pour le bien de » (latin : pro), et non « à la place de »[2]. Paul cite ici des paroles que Jésus, encore vivant sur terre, aurait dites à ses disciples ; est-il vraisemblable que, selon lui, Jésus prenant un pain ait dit : Ce pain est mon corps matériel, le corps dans lequel je suis actuellement, celui qui est là à vos côtés? Paul n'est pourtant pas absolument dénué de sens commun. N'est-il pas beaucoup plus naturel d'admettre que dans la pensée de l'apôtre ces mots signifiaient : le

1) *H. J. Holtzmann. Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, p. 183 (Fribourg, Mohr, 1897) : « daher er unter dem Leibe abwechselnd bald denjenigen Jesu (**10**, 16), bald (**10**, 17) die Gemeinde versteht ».

2) Il faut distinguer ὑπέρ et ἀντί. La doctrine de Paul n'est pas celle de la substitution du Christ aux pécheurs, mais de la mort par consécration au salut des pécheurs, qui bénéficient de ce sacrifice en s'associant par la foi à la mort et à la résurrection du Christ. Le corps du Christ n'est pas substitué à ceux des hommes. Christ meurt pour épargner à tous ses fidèles la mort qu'ils auraient légitimement encourue, s'il n'avait pas vaincu la mort en leur faveur. Voir *Gal.*, **3**, 13 : Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα ; Christ ne devient pas malédiction *à notre place*, puisque nous sommes déjà malédiction (c'est-à-dire maudits) ; mais en devenant malédiction en notre faveur, sans l'avoir mérité, il nous délivre de la malédiction. Il faut éclairer ce passage par la comparaison avec *Rom.*, **8**, 31-32 : (v. 31) εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν, (v. 32) ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται ; le ὑπέρ du v. 31 fixe le sens du ὑπέρ du v. 32. Paul ne dit pas : « si Dieu est à notre place, qui sera contre nous ? » mais : « si Dieu est pour nous (i. e. en notre faveur), qui sera contre nous ? ». Il ne faut donc pas traduire au v. 32 : « a livré son fils à notre place », mais « en notre faveur ».

pain que je romps après avoir rendu grâces, c'est mon corps mystique qui est — non pas à votre place (ce qui n'aurait aucun sens) — mais qui est pour votre bien, pour votre salut, — d'accord avec la valeur que partout ailleurs il accorde à ce « corps du Christ » ? A mon avis, poser la question c'est la résoudre. Paul se considérait comme le fidèle interprète de Jésus quand il traduisait dans sa langue de rabbin grec la puissante expérience religieuse qu'il avait éprouvée au contact spirituel avec son Maître. D'après ce profond mysticisme paulinien Christ est aussi vivant dans l'organisme terrestre, constitué de tous ses disciples régénérés et animés par son esprit, qu'il était vivant, avant sa crucifixion, dans le corps terrestre dans lequel il avait exercé son ministère. Les fidèles sont le corps dont il est l'esprit. Tout cela se tient admirablement, du moment que l'on reste sur le terrain mystique de Paul et tout cela c'était pour Paul l'enseignement même du Christ.

2° *La communion au sang du Christ dans le repas du Seigneur, c'est la participation à la nouvelle alliance consacrée par son sang.* Comme dans les autres témoignages étudiés précédemment, il y a dans celui de Paul moins de renseignements sur la valeur de la coupe que sur celle du pain. La coupe, est-il dit (**10**, 16), est la communion au sang du Christ, et d'après **11**, 25 Jésus aurait dit que la coupe, non le vin, est la nouvelle alliance en son sang. Voilà tout. Cela suffit cependant à nous apprendre que dans la pensée de l'apôtre le repas du Seigneur est en relation avec la nouvelle alliance que, d'après sa théologie antithétique, le Christ a substituée à l'ancienne. Cette idée d'alliance s'harmonise parfaitement avec celle du repas d'union. Comme, d'autre part, nous savons que pour Paul l'œuvre de délivrance opérée par le Christ a été réalisée par sa mort sur la croix et par sa résurrection, nous sommes autorisés à en conclure que la communion au sang du Christ c'était la participation à l'alliance scellée ou consacrée par la mort du Christ. Il est vrai que la mort du Christ par crucifixion ne comportait pas d'effusion de sang. Mais l'ancienne

alliance avait été consacrée par le sang des sacrifices (*Exode*, **24**, 3 à 8) et c'était une tradition universelle dans toute l'antiquité que les actes solennels de la vie sociale fussent scellés de cette façon. L'idée de la nouvelle alliance évoque ainsi celle d'un sacrifice sanglant et rien n'était plus conforme à la théologie de l'apôtre. Les sacrifices de cet ordre étaient des sacrifices, non pas d'expiation ou de propitiation, mais de consécration et de communion. L'idée de communier au sang du Christ n'avait donc rien de choquant pour des chrétiens grecs, habitués à des cérémonies analogues. Toutefois dans la théologie de l'apôtre le sacrifice du Christ avait été un sacrifice unique, accompli une fois pour toutes sur la croix de Golgotha. Il ne songeait pas un instant à représenter ce sacrifice comme perpétuellement renouvelé à chaque repas du Seigneur. Aussi n'y a-t-il pas lieu de « discerner le sang » du Christ dans ce repas. La participation à la coupe était ainsi la communion spirituelle avec la consécration de l'alliance par le sang du Christ, c'est-à-dire que

3° *Le repas du Seigneur est une commémoration de la mort du Christ*. C'est ce que l'apôtre dit expressément au v. 26 : « Aussi souvent que vous mangerez ce pain et que vous boirez la coupe, annoncez la mort du Seigneur. » Il n'y a aucune difficulté sur ce point. C'est la conséquence logique de tout ce qui précède.

4° *Le repas a aussi un caractère eschatologique*. Il est à peine indiqué, mais il y est comme dans la Didaché : (v. 26) « annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne ». En même temps qu'un souvenir de l'œuvre de salut accomplie par le Christ, le repas était aussi une affirmation de l'espérance au retour prochain du Christ et au triomphe final dont ce retour devait donner le signal. C'est un élément qu'il convient de ne pas négliger.

5° Enfin *d'après Paul Jésus a lui-même institué le repas du Seigneur en souvenir de lui* (**11**, 24 et 25). Le texte sur ce point n'exige aucune explication. C'est à un autre égard que cette affirmation de Paul, aussi bien que quelques-unes de

celles qui précèdent, doivent être soumises à un examen critique rigoureux. Nous avons, ce me semble, reconnu avec suffisamment de précision et de netteté ce que le repas du Seigneur était à Corinthe de par sa nature même et ce qu'il signifiait dans la pensée de Paul et de ses disciples. Mais quelle est la valeur historique de ce témoignage paulinien en ce qui concerne l'institution même et le sens originel du repas?

### III. *La valeur historique du témoignage paulinien sur l'institution du repas du Seigneur.*

Il y a deux éléments dans le témoignage de la *Ire Épître aux Corinthiens*: les instructions émanant de Paul lui-même et celles qu'il déclare tenir directement de Jésus (**11**. 23 à 25). Étant donnée la rareté extrême des paroles de Jésus reproduites par Paul et la date de la composition de l'Épître, cette citation expresse de Jésus aurait une autorité historique supérieure à celle de n'importe quel autre témoignage évangélique, s'il ne fallait pas y voir l'écho d'une révélation surnaturelle bien plutôt que d'une véritable tradition historique. L'insistance avec laquelle Paul fait ressortir qu'il tient lui-même, directement, ces paroles du Seigneur ne permet pas d'autre hypothèse; ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου « moi personnellement j'ai reçu du Seigneur » (v. 23). Comme il n'a jamais eu de relations avec le Jésus terrestre, il ne peut s'agir que du Christ glorifié. Cet appel à une révélation du Christ céleste n'est d'ailleurs pas isolé. Paul revient fréquemment sur le fait qu'il tient son mandat apostolique directement du Christ[1] et lui-même nous apprend qu'il a été ravi au troisième ciel et qu'il y a appris des mystères inénarrables[2].

Mais s'il ne paraît pas contestable que Paul invoque ici l'autorité d'une révélation directe et personnelle du Seigneur

1) Voir les adresses des Épîtres aux Romains, aux Galates, des deux Ép. aux Corinthiens; *Gal.*, **1** et **2**.

2) *II Cor.*, **12**, 1 à 4 (ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις, visions et révélations; ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, des paroles qu'il n'est pas possible de dire).

— la plus haute autorité à ses yeux —, la question qui se pose devant l'histoire est celle-ci : dans quelle mesure le témoignage de Paul sur le repas du Seigneur procède-t-il de cette révélation, dans quelle mesure en est-il indépendant ? Il faut d'abord déterminer ce qui est à proprement parler citation du Seigneur. Ce sont les vv. 23 à 25 où Jésus parle à la première personne. Dès le v. 26 c'est Paul qui reprend la parole (« annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'*il* vienne »). La révélation porte donc sur les points suivants : 1° le fait que Jésus a rompu le pain avec eucharistie dans la nuit où il fut livré ; 2° l'assimilation du pain à son corps en faveur de ses disciples ; 3° l'assimilation de la coupe à la nouvelle alliance en son sang ; 4° la recommandation de renouveler l'acte en souvenir de lui toutes les fois que les disciples boiront la coupe. La commémoration de la mort (v. 26) peut déjà être considérée comme un commentaire de l'apôtre. Or, tout ce qui est commentaire se rattache, sans doute, dans la pensée de Paul à la révélation ou tout au moins s'accorde avec elle, mais n'en est pas moins de l'interprétation qui appartient en propre à l'apôtre. On le reconnaîtra d'autant plus volontiers que l'on retrouve dans cette interprétation la théologie personnelle de Paul.

Et la révélation elle-même ? Ne faut-il pas y voir également une projection de la pensée paulinienne, s'objectivant en paroles du Christ ? L'histoire religieuse offre de nombreux exemples du même genre : l'être surnaturel dit ce que le visionnaire ressent plus ou moins clairement. Il y aurait, à mon sens, une singulière exagération à mettre au compte de l'imagination de Paul tout le contenu de la révélation et à lui refuser ainsi toute valeur comme témoignage historique. Cette révélation doit avoir des antécédents. Elle ne s'est pas formée en l'air. Si elle est une interprétation de Paul, les faits qu'elle interprète doivent lui être antérieurs. L'esprit de Paul s'est concentré sur ces faits ; ils ont pris une valeur particulière à ses yeux et, dans un de ces moments de ravissement qui lui sont familiers, ils lui sont apparus, consacrés

par le Seigneur lui-même avec cette valeur. La révélation elle-même devient inexplicable autrement.

Il est, en effet, bien difficile d'admettre que Paul ait inventé en vision des faits concrets comme ceux du v. 23 : que Jésus dans la nuit où il fut livré prit du pain, prononça la prière d'eucharistie et le rompit. Ce n'est pas là produit de vision, mais matière sur laquelle une vision peut se construire. Il est absolument invraisemblable que Paul ait affirmé un fait positif comme celui-là d'après une révélation, dans une église où il se trouvait aux prises avec les émissaires des apôtres de Jérusalem. Ceux-ci n'auraient pas manqué de lui infliger un démenti désastreux, si ce fait n'avait pas correspondu à la réalité à laquelle ils avaient été, eux, personnellement mêlés. De plus, le détail précis rapporté par Paul concorde si bien avec les récits des évangiles synoptiques sur la Cène, que s'il a été inventé par Paul en extase, ce sont les synoptiques qui le lui ont emprunté plus tard. Mais l'hypothèse d'après laquelle le récit de la Cène dans les synoptiques aurait été inspiré par la tradition paulinienne ne mérite pas l'honneur qu'on lui a fait. La conception de la Cène dans les évangiles de Matthieu et de Marc est toute différente de ce qu'elle est chez Paul ; on n'y trouve aucune des idées caractéristiques que nous avons dégagées plus haut ; et chez Luc, où il y a une part de tradition paulinienne, elle est limitée à quelques paroles, où l'on ne retrouve plus rien du profond mysticisme de l'apôtre. Or, il suffit de l'existence indépendante de la tradition des synoptiques, avec ses variantes, pour attester que le fait même d'un repas pris par Jésus avec ses disciples, dans la nuit où il fut livré, ne peut pas être le produit de l'imagination de Paul. La révélation du Seigneur invoquée par Paul a donc travaillé sur des faits réels qui lui sont antérieurs.

J'estime qu'il en est de même pour l'assimilation du pain au corps et du vin au sang de l'alliance. Je crois que les critiques qui font honneur à Paul de l'invention de cette équation font complètement fausse route. Au ch. **10**, v. 16, Paul

en parle comme d'une chose admise par tous les chrétiens de Corinthe et qui n'est pas sujette à discussion : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas la communion au sang du Christ? le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion au sang du Christ? » Je répéterai ici ce que j'ai déjà dit à propos du repas pris par Jésus avec ses disciples : si cette assimilation n'avait pas déjà été connue avant Paul, ses adversaires à Corinthe n'auraient pas manqué de l'attaquer avec une particulière violence sur ce point. Or, il n'y a pas trace d'attaques de ce genre. Ce qui est en discussion, ce n'est pas l'assimilation, c'est la portée et la valeur de cette assimilation ; c'est le commentaire de Paul ; voilà ce que les chrétiens de Corinthe méconnaissent et ce pour quoi ils sont tancés par l'apôtre. Enfin si la tradition des synoptiques est indépendante de celle de Paul, comme nous l'avons montré, elle atteste l'existence de l'équation pain = corps, vin = sang, en dehors de la prédication paulienne.

Mais si l'équation elle-même est antérieure à Paul, la forme qu'il lui donne et qui lui est particulière, est bien de lui ; ici le commentaire a pénétré dans le texte. Le corps est τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, la coupe est « la *nouvelle* alliance en mon sang » par opposition à l'ancienne ; la commémoration du Seigneur, soit la commémoration de sa mort, devra être renouvelée toutes les fois que l'on rompra le pain et que l'on boira la coupe. Voilà ce que nous ne retrouverons nulle part ailleurs que chez Paul (et en partie chez Luc qui a subi l'influence paulinienne) ; voilà ce qui porte bien sa marque personnelle. *La révélation du Seigneur* (1 *Cor.*, 11. 23-25) *nous apparaît donc comme l'interprétation paulinienne de faits antérieurs, consacrée à ses yeux par une déclaration du Christ glorifié.* Et nous comprenons maintenant pourquoi il invoque cette révélation justement au moment où il s'agit de faire prévaloir parmi ses disciples de Corinthe la véritable intelligence du repas du Seigneur. Sur ce point comme sur tant d'autres, le Christ céleste, dont il tient son mandat apostolique, lui a expliqué

le sens profond de la tradition, dont les apôtres du Jésus terrestre n'avaient que la lettre.

## 12
## LES ACTES DES APOTRES

Considéré en lui-même, à part des autres, le témoignage du livre des *Actes* est insignifiant ; mais, quand on le rapproche de ceux que nous avons déjà étudiés, il prend une beaucoup plus grande portée. Le terme d'eucharistie n'y paraît pas, mais nous savons maintenant que la simple κλάσις τοῦ ἄρτου désigne le repas religieux des chrétiens.

Le livre des *Actes*, du même auteur que le troisième évangile, date probablement des abords de l'an 80, mais il met en œuvre des documents ou des traditions, de valeur inégale, concernant les premiers groupes chrétiens de Jérusalem, d'une part, et les premières communautés en terre hellénique, d'autre part.

Sur le repas religieux chrétien à Jérusalem, dès les premiers temps après la mort de Jésus, il nous fournit les renseignements suivants :

(**2.** 42) Ils s'attachaient avec constance à l'enseignement des apôtres et à la communion par la fraction du pain[1] et aux prières.

(**2.** 46) Chaque jour, tous ensemble, ils étaient assidus au temple ; et à la maison, rompant le pain[2], ils prenaient leur nourriture dans la joie et la pureté de cœur, (v. 47) louant Dieu et jouissant de la bienveillance de tout le peuple.

Ainsi les réunions communes avaient lieu dans le temple de Jérusalem et les repas fraternels, quotidiens, avaient lieu

1) Προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. Dans le Sinaïticus et le Cantabrigiensis on a corrigé en : τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῇ κλάσει ; même texte dans *E*, *P*, la version philoxénienne et la version arménienne. Il est évidemment défectueux, puisque κοινωνία reste en l'air. La Vulgate, *d*, la version sahidique, la Peschito impliquent le texte κοινωνία τῆς κλάσεως, qui a la même valeur que celui que nous adoptons.

2) Προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς.... Le Cantabrigiensis a : πάντες τε προσεκαρτέρουν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἴκους (ἦ)σαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κλῶντές τε ἄρτον....

dans les maisons des fidèles. Nous constatons ici très clairement que *la communion par la fraction du pain n'était pas un rite cultuel, mais qu'elle consistait dans la participation au repas commun, lequel avait un caractère religieux*, puisqu'on y louait Dieu.

Ce type de repas religieux quotidien, se confondant avec le repas ordinaire, correspond fort bien au genre de vie sociale qui régnait parmi les premiers chrétiens de Jérusalem : une sorte de communisme inorganique où bénévolement on mettait tout en commun, dans l'attente du prochain renouvellement du monde lors du retour triomphant du Messie. Le repas religieux en commun fait partie de cette vie chrétienne au même titre que les prières quotidiennes et l'édification par l'instruction des apôtres. Un tel régime est possible dans les tout petits groupes de croyants exaltés qui constituent alors toute la chrétienté de Jérusalem. Ils continuent le genre de vie qui avait été celui de Jésus et de ses apôtres ou disciples les plus intimes pendant son ministère itinérant.

Ces données sont confirmées par le récit de l'institution des diacres : 6, 1-6. Comme le nombre des disciples augmente, la désunion commence à se manifester dans les groupes. Les hellénistes, c.-à-d. les chrétiens d'origine grecque, se plaignent de ce que l'on fasse tort à leurs veuves, c.-à-d. aux femmes sans ressources[1] de leur groupe, dans le service quotidien (ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ). Il y avait donc dans les repas religieux quotidiens une distribution de nourriture aux indigents. Les autres, par conséquent, apportaient ce qu'ils pouvaient ou ce qu'ils voulaient, non pas seulement pour eux, mais pour la communauté. Ces apports étaient ensuite répartis entre les assistants par les apôtres. En effet, à la suite des plaintes des hellénistes, les apôtres décident de se décharger du service des tables (διακονεῖν τραπέζαις), afin de se consacrer

1) Voir mon étude sur *Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives*, dans le t. I de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses (Paris, Leroux, 1889).

entièrement à la prière et à l'instruction des fidèles, et sur leur proposition on procède à l'élection de sept diacres, dont les noms décèlent la provenance hellénique. Voilà un commencement d'organisation, de division du travail, qui semble avoir correspondu à l'avènement d'une majorité helléniste dans ce petit monde chrétien de Jérusalem.

La mise en scène de ces récits peut être discutée, mais il n'y a aucune raison sérieuse de contester la valeur historique du fond même. L'auteur que l'on appelle Luc a mis en œuvre ici des documents qu'il tenait sans doute de Jérusalem et il n'a pas dû en modifier la teneur essentielle, pour l'excellente raison que le type de vie qu'il dépeint ici n'a pas pu lui être inspiré d'ailleurs. Il n'était praticable que dans de petits groupes d'exaltés. Il ne fut pas reproduit ailleurs, parce qu'il n'était pas réalisable sans une complète désorganisation de la vie professionnelle et des conditions matérielles de la vie sociale. A Jérusalem même il aboutit bientôt à la misère noire et disparut en tout cas après la destruction de la ville en 70. Luc n'a pas pu inventer plus tard une situation qui n'existait plus de son temps. Il a simplement idéalisé un état de choses que nous reconstruirions tel par hypothèse, si nous n'avions pas son témoignage formel à l'appui.

La seule fois où il soit encore question de « la fraction du pain » ailleurs dans les *Actes*, c'est dans un des fragments où le narrateur parle à la première personne du pluriel et reproduit probablement le récit d'un témoin oculaire : **20. 7-12.** L'apôtre Paul rejoint à Troas des compagnons d'œuvre qui l'y ont devancé :

(v. 7) Le premier jour de la semaine, comme nous étions réunis pour rompre le pain, Paul qui avait l'intention de partir le lendemain, s'entretint avec eux et il garda la parole jusqu'à près de minuit. (v. 8) Il y avait un bon nombre de lampes dans la chambre haute où nous étions réunis (suit l'incident d'Eutychus)..... (v. 11) Puis il remonta, il rompit le pain et en mangea, et il causa encore beaucoup jusqu'au jour, après quoi il s'en alla.

Ce passage, de provenance toute différente des précédents,

confirme l'essentiel de leur témoignage : la fraction du pain est un repas que Paul prend en commun avec les chrétiens de Troas et à l'occasion duquel il leur donne d'abondantes instructions, soit avant, soit après. Ce repas a lieu le dimanche soir. Il ne s'agit plus ici du repas quotidien. Bien entendu, il est fort possible et même probable que les chrétiens de Troas bénissent le pain et le vin à chacun de leurs repas et rendent grâce après l'avoir pris. Mais la κλάσις τοῦ ἄρτου proprement dite, ce n'est plus cela, c'est le repas commun des chrétiens réunis. Ils le prennent dans une chambre haute ; il n'y a pas encore de temple ni même de lieu de réunion spécialement affecté à cet usage. *Nous avons là l'image exacte de la transition entre le repas religieux privé quotidien et le repas religieux public dominical. Mais ni ici, ni précédemment, il n'y a la moindre trace d'un sacrifice, d'un repas pascal, de l'assimilation du pain à la chair ou au corps du Christ, ni la moindre indication que les chrétiens agissent ainsi pour se conformer à une institution établie par Jésus.*

Ceci est d'autant plus curieux à constater, que nous allons trouver dans l'Évangile rédigé par le même auteur une image bien différente de la Cène instituée par Jésus. Il y a là, ce me semble, une preuve très forte que cet auteur n'a pas arrangé la teneur des renseignements qu'il nous fournit dans les *Actes*, de manière à les faire concorder avec les documents qu'il met en œuvre ailleurs ou avec un type qu'il lui aurait plu d'accréditer.

## 13
## L'ÉVANGILE DE LUC

Le texte de l'Evangile de Luc relatif à la Cène (**22**, 14-23) est l'un des plus tourmentés qu'il y ait dans le Nouveau-Testament. Avant d'en dégager la teneur il est indispensable d'en reconnaître la structure. Nous ne nous occuperons que des variantes qui modifient la portée du témoignage.

Après avoir dit que le jour des azymes était venu, où il

fallait sacrifier la Pâque (v. 7), l'évangéliste raconte comment Jésus envoya Pierre et Jean préparer le repas pascal (vv. 8 à 13) et il continue ainsi :

(v. 14) Quand il fut l'heure, il s'attabla et les apôtres avec lui. (v. 15) Et il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant ma passion. (v. 16) car je vous déclare que je ne la mangerai plus jusqu'à l'accomplissement dans le royaume de Dieu ».

(v. 17) Et ayant pris en mains une coupe il rendit grâces (εὐχαριστήσας) et dit : « Prenez-la et partagez-la pour vous.

(v. 18) Car je vous dis que désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu vienne ».

(v. 19 *a*) Et ayant pris du pain, il rendit grâces, le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps,

(v. 19 *b*) donné pour vous; faites ceci en mon souvenir ».

(v. 20) Et la coupe de même après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, répandu pour vous.

(v. 21) Voici, d'ailleurs, sur la table, à côté de moi, la main de celui qui me livre. (v. 22) [Il en est ainsi] parce que le Fils de l'homme s'en va selon ce qui a été déterminé. Mais malheur à cet homme par qui il est livré ». (v. 23) Et ils commencèrent à discuter ensemble pour savoir lequel était celui d'entre eux qui ferait cela!

Le texte que j'ai traduit est, sauf des variantes sans importance, celui de la presque totalité des manuscrits grecs, de la plupart des versions, notamment de la Vulgate, et il est déjà attesté par Tertullien (*Adv. Marcionem*, IV, 40). Il a ceci de caractéristique qu'il mentionne deux coupes, l'une au début du repas et avant le pain, l'autre à la fin du repas, ce qui est contraire à la disposition attestée par les autres récits de la Cène et ce qui a de tout temps fort choqué les chrétiens formalistes. Mais ce texte si bien documenté est-il exact? Il y a, en effet, un groupe de manuscrits, ceux qui représentent ce que l'on appelle aujourd'hui le texte occidental, *D*, *a*, *ff*², *i*, *l*, où les vv. 19ᵇ et 20 ne figurent pas. Au contraire, dans la Peschito ce sont les versets 17 et 18 qui manquent. Dans les mss. latins *b* et *e* ces versets 17 et 18 sont transposés et placés à la suite de 19ᵃ, à la place de 19ᵇ et de 20. Dans la version syriaque dite sinaïtique nous avons l'ordre suivant :

16, 19, 20 combiné avec 17, 18, 21. Enfin, dans la version syriaque dite de Cureton le texte se suit ainsi : 16, 19, 17, 18, 21.

Le caractère commun de toutes ces variantes, c'est de ne conserver qu'une seule coupe. Le texte occidental supprime la seconde, la Peschito la première ; les autres combinent de façons diverses la première et la seconde, de manière à n'en avoir qu'une. Il me paraît clair que de part et d'autre on a obéi au désir de faire disparaître du texte sacré ce que l'on considérait comme une scandaleuse hérésie. Aussi je ne m'explique pas la faveur dont jouit aujourd'hui auprès de certains critiques le texte occidental de ce passage. S'il est, en effet, le texte originel, il faut que le texte de la presque totalité des manuscrits grecs soit le fruit d'une interpolation. Se représente-t-on les copistes introduisant de gaieté de cœur une seconde coupe dans le texte de Luc, alors que l'usage rituel, tel qu'il est attesté dès la plus haute antiquité, n'en comportait qu'une et que les évangiles de Matthieu et de Marc n'en mentionnent qu'une! C'est, dit-on, sous l'influence du texte de Paul dans *I Corinthiens* : Luc avait placé la coupe avant le pain, ce qui était contraire à l'usage ; on a voulu rétablir la coupe après le pain et l'on a emprunté pour cela le texte de Paul. Mais les scribes qui tenaient si fort à l'ordre rituel auraient-ils introduit une seconde coupe dans le récit de Luc? A tant faire que de modifier le récit de Luc, ils auraient en même temps supprimé la première ; sinon leur but n'eût pas été atteint et pour corriger une hérésie rituelle ils en auraient ajouté une autre encore bien plus grave. De plus, à supposer qu'une pareille bévue ait été commise, comment s'explique-t-on qu'elle ait acquis assez d'autorité pour prévaloir sur le texte originel dans la presque totalité des manuscrits grecs ? Au contraire, la variété des textes qui suppriment le scandale des deux coupes atteste d'une façon décisive le travail de correction entrepris sur le texte primitif ; les uns suppriment la première, les autres la seconde, d'autres encore les fusionnent, mais de façons différentes, et aucune de ces cor-

rections n'a acquis assez d'autorité pour prévaloir. Enfin les tentatives mêmes des latins *b* et *c* et de la version sinaïtique pour fusionner les vv. 17 et 18 avec 19 prouvent qu'il y avait, antérieurement, un texte avec deux coupes.

Celui-ci est donc certainement le bon. S'il a pu scandaliser de braves chrétiens choqués dans leur piété liturgique, on ne comprend pas que des historiens modernes n'en reconnaissent pas la supériorité. Pour Luc, en effet, la Cène est un repas pascal (**22**, 7, 8, 11, 13, 15); or le repas pascal comportait plusieurs coupes. Bien loin de s'étonner qu'il en mentionne deux, on serait, au contraire, en droit de lui reprocher de n'en mentionner que deux.

Et ce texte de Luc, ainsi dûment établi, est pour le fond, dans les versets les plus controversés (18, 19 et 20) une simple combinaison de la tradition de Marc et de celle de Paul. Le v. 18 est presque littéralement reproduit de *Marc*, **14**, 25; le v. 19 est presque littéralement reproduit d'après *I Cor.*, **11**, 24, avec la simple addition du mot διδόμενον après τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Et le v. 20, commencé d'après *I Cor.*, **11**, 25, est terminé d'après *Marc*, **14**, 24 (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ou πολλῶν ἐκχυννόμενον), après suppression du second ordre de « faire ceci en mon souvenir » que donne Paul. Ce n'est pas à des habiletés de copistes que l'on peut attribuer cette combinaison si bien dosée. Elle correspond exactement à la nature du troisième évangéliste, historien travaillant d'après des sources (*Luc*, **1**, 3). L'étude critique de son évangile atteste le grand usage qu'il a fait de l'Evangile de Marc (que ce soit sous sa première forme ou sous sa forme définitive); le livre des *Actes* atteste qu'il a utilisé des documents émanant de compagnons de route de Paul. Dans le récit capital de la Cène il a, comme en maint autre endroit, fondu les deux relations antérieures dont il disposait. Ce qui distingue son récit de celui des deux autres synoptiques, lui vient manifestement de Paul. Or, nous savons maintenant que dans cette tradition paulinienne il y a une part de révélation, d'interprétation paulinienne s'appliquant aux faits que l'apôtre a appris

par simple tradition historique. Cette part n'acquiert pas plus d'autorité, en tant que témoignage historique, du fait qu'elle a été endossée par Luc, puisque celui-ci l'accepte justement sous le bénéfice de l'autorité de Paul.

Mais Luc a dû en outre disposer encore d'autres sources, car ce n'est ni Paul ni Marc qui ont pu lui suggérer les deux coupes, à en juger du moins par les écrits que nous avons d'eux. Comme ce détail, qui ne figure nulle part ailleurs à notre connaissance, paraît être de qualité excellente, puisqu'il s'accorde beaucoup mieux avec la nature de repas pascal que Luc attribue à la Cène tout comme Matthieu et Marc, il y a lieu de le conserver et d'y voir la preuve que l'autre source ou les autres sources où Luc a puisé, n'étaient pas dépourvues de valeur.

Sous le bénéfice de ces observations, voici maintenant l'analyse du témoignage de Luc :

1° *La Cène est un repas pascal* : **22**, 7, 8, 11, 13, 15. Nous verrons plus loin, en faisant la critique de la tradition enregistrée par les évangiles synoptiques, ce qu'il faut penser de cette assertion, mais il est incontestable que telle est l'idée de Luc. Il semble du reste être dépendant de Marc sur ce point ; car son récit de la préparation du repas pascal par les apôtres concorde presque complètement avec celui de Marc (**14**, 12 à 16).

2° *L'eucharistie, dans ce repas, c'est la prière d'action de grâces ou de bénédiction*, prononcée par Jésus au début du repas sur la coupe de vin, puis sur le pain (**22**, 17 et 19, les deux fois εὐχαριστήσας) suivant l'usage du repas religieux juif[1]. Pour la coupe qu'il passe après le repas (v. 20) il n'est plus fait mention de prière eucharistique ; en effet, nous savons par le traité des *Berakhôt* déjà cité (**6**, 5), que la bénédiction prononcée sur le vin avant le repas dispensait d'une nouvelle bénédiction sur le vin qui était servi après le repas. Sur ce point le témoignage de Luc a une valeur indépendante de ceux de Marc ou de Paul.

1) Voir plus haut, p. 52 et suiv.

3° *Le pain est assimilé au corps du Christ donné pour les apôtres* : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (**22**, 19). Les ὑμεῖς auxquels s'adresse cette parole sont, d'après le v. 14, les apôtres. La dépendance à l'égard du témoignage de Paul résulte ici de la lettre même du texte ; l'addition du terme διδόμενον, qui est le bien propre de Luc, n'ajoute rien au τὸ ὑπὲρ ὑμῶν de Paul ; c'est une simple correction de style, Luc écrivant le grec mieux que Paul.

Malheureusement Luc ne nous offre pas comme Paul une série de textes pour nous éclairer sur le sens qu'il attribue à cette équation : pain = corps du Christ. Le plus simple serait assurément de supposer qu'il l'interprétait de la même manière. Mais cela ne s'impose pas, car le livre des *Actes* prouve que si Luc a utilisé des documents de provenance paulinienne, il n'a pas compris grand'chose à la théologie ni surtout au profond mysticisme de l'apôtre. Un bon petit récit de miracle a pour lui beaucoup plus de valeur que la plus belle des pensées pauliniennes. Il est donc fort possible qu'il ait pris la lettre sans l'esprit. Ce qui ressort par contre clairement de ce même livre des *Actes*, nous l'avons vu, c'est que Luc ne voyait dans le repas eucharistique qu'une simple κλάσις τοῦ ἄρτου en commun, c'est-à-dire une *communion exprimée par le fait de manger ensemble le même pain*. Il serait donc déraisonnable de supposer qu'il ait prêté à Jesus une autre pensée, lorsqu'il raconte l'institution de ce repas eucharistique.

Peut-être peut-on tirer quelque instruction sur ce point du récit de l'apparition aux disciples d'Emmaüs (**24**, 13 à 35) ? Après avoir fait route avec Jésus et avoir longuement conversé avec lui, sans le reconnaître, ils s'attablent avec lui vers le soir : Jésus prend le pain, le bénit, le rompt et le leur distribue ; à ce moment seulement ils le reconnaissent, mais à l'instant même il disparaît de devant leurs yeux (vv. 30 et 31). Le narrateur ne veut-il pas insinuer que dès lors c'est le pain qui est son corps ? Mais il faut bien avouer que nous ne sommes pas beaucoup plus avancés par cette insinuation. On

ne doit pas demander à un homme épris de merveilleux comme Luc une précision réaliste comme celle que réclame l'esprit critique moderne. Il admet sans difficulté que Jésus marche et cause pendant toute une journée avec ses disciples, quelques jours après sa crucifixion, sans qu'ils le reconnaissent, parce que leurs yeux sont bouchés. Quand il lit dans ses documents que Jésus a dit du pain de la Cène : « Ceci est mon corps pour vous », il n'en est pas davantage troublé et il n'éprouve aucun besoin de se l'expliquer. Les critiques devraient bien une fois pour toutes apprendre que tout le monde n'a pas l'esprit fait comme eux.

4° *La coupe est la nouvelle alliance dans le sang du Christ répandu en faveur des apôtres* (**22**, 20). Luc est ici, nous l'avons vu, dépendant de Paul et de Marc, mais pour l'essentiel, c'est de Paul : car l'essentiel ici, c'est l'idée de la *nouvelle* alliance scellée par le sang du Christ, par opposition à l'ancienne, ce qui est du Paul tout pur. Dans sa combinaison des deux sources il a abouti à cette forme étrange : τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ἐκχυννόμενον (et non τῷ ἐκχυννομένῳ). Il est trop bon helléniste pour avoir fait une faute de grammaire grossière par inadvertance : en rapportant ἐκχυννόμενον à ποτήριον et non à αἵματι, il entend dire que c'est la coupe qui est répandue pour les apôtres et non le sang : « cette coupe répandue pour vous est la nouvelle alliance dans mon sang ». Or ceci — toute question de miracle mise à part — n'a aucun sens, si on le prend dans l'acception matérielle réaliste. Une coupe n'*est* pas une alliance ; elle représente ou symbolise une alliance, et dans l'espèce elle symbolise l'alliance qui a été scellée par le sang de Jésus. Dans la combinaison des textes de Paul et de Marc, il a donc conservé le sens de celui de Paul (v. s., p. 173). Il résulte de là que :

5° *Il n'y a aucune célébration de sacrifice dans la Cène de Luc.* Le sang, en effet, dans la tradition paulinienne, vise le sacrifice de consécration accompli une fois pour toutes par Jésus et qui ne se renouvelle pas. Le complément naturel de cette conception chez Paul est l'invitation à commémorer la

mort du Christ, chaque fois que l'on prend le repas du Seigneur. Or, chose curieuse, Luc ne reproduit pas cette partie du témoignage de Paul ; il n'y a chez lui aucun appel à la commémoration de la mort du Christ dans le repas eucharistique. Ici, comme précédemment, il semble avoir reproduit les termes de son document, sans beaucoup réfléchir à leur portée.

C'est qu'en réalité, sous l'influence de ses autres documents, il se représente la situation sous un tout autre aspect que Paul. Pour lui, nous l'avons vu, la Cène est un repas pascal ; s'il avait eu l'idée d'y attacher une notion de sacrifice, il aurait dû assimiler le Christ à l'agneau pascal. Or, chez lui pas plus que chez Matthieu et Marc, il n'y a la moindre trace d'une assimilation de ce genre[1]. Jésus fait bien allusion à sa mort prochaine (**22**. 15, 22), mais en même temps il annonce formellement qu'il s'attablera de nouveau avec ses disciples, pour manger la Pâque avec eux et pour boire du jus de la vigne avec eux quand le Royaume de Dieu sera réalisé (**22**. 16 et 18). L'alliance, consacrée par le sang du Christ, n'est donc qu'un acte du drame tout terrestre qui aura son dénouement dans l'avènement définitif du Royaume.

6° *La Cène a donc pour Luc un caractère nettement eschatologique.* — Jésus dans ce repas consacre son alliance avec ses disciples en vue de sa réalisation définitive dans un avenir prochain. L'élément eschatologique, dont nous avons encore trouvé la trace chez Paul, mais comme élément accessoire et qui n'est pas indispensable, est, au contraire, au premier plan chez Luc, comme chez Matthieu et Marc.

7° *Luc, comme Paul, contrairement à Matthieu et à Marc, affirme l'institution du repas eucharistique par Jésus.* — La seule différence, c'est que Paul répète le « faites ceci en mon souvenir » à propos du pain et à propos du vin (*I Cor.*, **11**. 24

1) Dans le IVe Évangile Jésus est assimilé à l'agneau pascal, mais on se rappelle que, par contre, pour le quatrième évangéliste, Jésus ne prend pas de repas pascal avec ses disciples et que, par conséquent, l'analogie avec l'agneau pascal n'a exercé aucune influence sur sa conception du repas eucharistique.

et 25), tandis que Luc ne le mentionne qu'à propos du pain (22. 19). Détail insignifiant. Tout au plus pourrait-on y voir un exemple de plus de l'importance plus grande que l'on semble avoir attachée, dans la chrétienté primitive, au pain qu'à la boisson dans le repas religieux.

## 14

## LES ÉVANGILES DE MATTHIEU ET DE MARC

### (*Matthieu*, 26. 17-30 ; *Marc*, 14. 12-26)

Matthieu et Marc ont des récits de la Cène parallèles. Après avoir raconté, de façons différentes, la préparation du repas pascal par les disciples, ils disent l'un et l'autre que, le soir étant venu, Jésus s'attabla avec les douze et que pendant le repas il leur annonça qu'il serait trahi par l'un d'eux « qui plongeait la main dans le plat avec lui » (*Matth.*, v. 23 ; *Marc*, v. 20). Puis ils continuent ainsi :

*Matthieu.*

(v. 26) Comme ils mangeaient, Jésus prit du pain[1] et ayant prononcé la bénédiction[2] il le rompit et le donna aux disciples et dit : « Prenez, mangez ; ceci est mon corps. »

(v. 27) Et ayant pris une coupe[5], il rendit grâces et la leur donna, disant : « Buvez-en tous ;

(v. 28) car ceci est mon sang de l'alliance[6], répandu à l'intention

*Marc.*

(v. 22) Comme ils mangeaient, il[3] prit du pain et ayant prononcé la bénédiction, il le rompit et le leur donna et dit : « Prenez[4] ; ceci est mon corps. »

(v. 23) Et ayant pris une coupe[5], il rendit grâces et la leur donna, et tous en burent.

(v. 24) Et il leur dit : « Ceci est mon sang de l'alliance[6] répandu en faveur de beaucoup.

1) Quelques mss. ont τὸν ἄρτον, le pain.

2) Les mss. A, Γ, Δ, Π ont εὐχαριστήσας au lieu de εὐλογήσας, variante sans importance, ces mots étant interchangeables.

3) Quelques mss. ont ὁ Ἰησοῦς.

4) Un certain nombre de mss. ajoutent : φάγετε, mangez.

5) Quelques mss. ont dans les deux textes : τὸ ποτήριον, la coupe.

6) Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον (Matthieu. Marc supprime γάρ et porte en général : τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, mais dans plusieurs mss. ὑπὲρ est remplacé par περὶ ou l'ordre des mots est interverti. — Dans les deux évangiles les mss. A, Γ, Δ, Π ont τῆς καινῆς διαθήκης, « de la

*Matthieu.*

de beaucoup pour le pardon des péchés.

(v. 29) Je vous le dis ; désormais je ne boirai plus de ce produit de la vigne, jusqu'à ce jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le royaume de mon Père ».

(v. 30). Puis, après avoir chanté les hymnes, ils sortirent pour aller au mont des Oliviers.

*Marc.*

(v. 25) « En vérité, je vous dis que je ne boirai plus[1] du produit de la vigne, jusqu'à ce jour où j'en boirai du nouveau dans le royaume de Dieu. »

(v. 26) Puis, après avoir chanté les hymnes, ils sortirent pour aller au mont des Oliviers.

La seule variante véritablement importante est celle qui substitue le sang de la *nouvelle* alliance à celui de l'alliance. L'autorité des manuscrits qui la donnent n'est pas suffisante pour la justifier. On comprend très bien que les scribes aient ajouté le mot καινῆς pour harmoniser la déclaration de Jésus dans Matthieu et Marc avec celle de Luc et de Paul, tandis qu'on ne s'explique pas pourquoi la majorité des manuscrits auraient supprimé cette expression, si elle avait réellement figuré dans le texte primitif de ces deux évangiles.

Ce qui est plus grave, c'est que plusieurs critiques considèrent les deux formes de ce même passage, depuis τῆς διαθήκης jusques y compris ἐκχυννόμενον, comme étant également dues à des interpolations. D'après eux, dans Matthieu comme dans Marc, il y aurait eu primitivement ces simples mots : « ceci est mon sang », sans rien de plus. Ils n'ont aucun manuscrit à l'appui de leur hypothèse. Mais ils font valoir l'étrangeté de la construction : τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον, mon sang de l'alliance répandu. Ils rappellent que Justin Martyr cite la parole de l'institution sous la forme abrégée et que la formule complète de Matthieu se lit pour la première fois chez Irénée (*Haer.*, V, 33, 1). Ils trouvent inadmissible que Jésus parle ici, tout-à-coup, à la veille de

nouvelle alliance », au lieu de διαθήκης tout court ; les mss. *C*, *D*, l'Itala, la Vulgate ont ce même texte dans Matthieu seul ; les mss. *P*, *W*b, *X* dans Marc seul. — Il faut traduire : « mon sang de l'alliance », et non « le sang de mon alliance » ; c'est le sens naturel et le parallélisme avec le τὸ σῶμά μου précédent l'impose.

1) *D*, *a*, *f* ont : οὐ μὴ προσθῶ πεῖν, je ne donnerai plus à boire.

sa mort, d'une alliance dont il n'a jamais parlé auparavant d'après ces mêmes évangiles.

Ces raisons ne sont pas dépourvues de valeur. Cependant elles ne me paraissent pas entraîner la conviction. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de savoir si Jésus a réellement prononcé ces paroles, mais simplement si elles doivent figurer dans le texte authentique de Matthieu et de Marc. Nous ne nous étonnons pas que Justin Martyr ne les cite pas ; nous avons déjà vu que les *Mémoires des apôtres* qu'il invoque n'étaient probablement pas l'un de nos évangiles canoniques[1]. Irénée, le premier, atteste leur existence, parce qu'Irénée est le premier auteur chrétien pour lequel les évangiles qui seront canoniques jouissent d'une autorité supérieure à celle des autres écrits chrétiens primitifs[2]. Nous verrons plus loin, en faisant la critique des récits évangéliques, combien il est naturel que dans la construction historique de Matthieu et de Marc Jésus parle à ses disciples d'une alliance à conclure avec eux, en vue de la réalisation future et prochaine du Royaume de Dieu. Enfin la construction de la phrase est assurément étrange, mais est-ce une raison suffisante pour en supprimer la moitié, alors que la tradition manuscrite est unanime à la donner complète et que la variante τῆς καινῆς διαθήκης est plutôt favorable à l'existence antérieure de διαθήκης tout court ?

Il faudrait, en effet, pour justifier l'hypothèse que nous combattons, expliquer pourquoi et comment cette idée de

1) Justin Martyr, *I^re Apol.*, **66** ; voir plus haut p. 10 et 11.

2) La formule complète existe donc déjà avant l'époque d'Irénée, même déjà avec l'addition de καινῆς (« hic est sanguis meus novi testamenti »), ce qui n'empêche pas Clément d'Alexandrie de citer la formule abrégée (*Paed.*, II, 2, 32). Voir aussi dans K. G. Goetz, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, p. 145, note 6, les nombreux passages d'écrivains ultérieurs qui ne donnent pas la formule complète, quoiqu'elle leur soit connue. Cette liste, rapprochée du texte d'Irénée, prouve justement que les citations de la formule réduite ne dénotent nullement que la formule complète ne figurât pas déjà dans le texte de Matthieu et de Marc. M. Goetz cependant croit à l'interpolation dans la deuxième moitié du second siècle (p. 157).

« sang de l'alliance » aurait été introduite dans le texte. Il n'y a rien, ni dans l'histoire évangélique, ni dans les documents de l'ancienne littérature chrétienne, qui ait pu suggérer cette glose. Si l'on avait voulu faire une addition, il eût été naturel de prendre la formule de Luc et de Paul : τῆς καινῆς διαθήκης, la *nouvelle* alliance. Mais celle-ci, nous l'avons vu, est elle-même une correction, car jamais la plupart des scribes n'auraient modifié en διαθήκης tout court une addition qui établissait l'harmonie générale des témoignages bibliques, alors que le διαθήκης tout court ne correspondait à rien dans les autres écrits. A mon avis il n'y a d'autre solution acceptable que de conserver le texte attesté par les manuscrits.

Le texte étant ainsi dûment établi, voici l'analyse du témoignage qu'il contient. Je rappelle encore une fois que, pour le moment, il ne s'agit que de le dégager, sans en discuter la valeur historique.

1° *Pour Matthieu et Marc la Cène est un repas pascal* (*Matth.*, 26, 17, 18, 19 ; *Marc*, 14, 12, 14, 16). Que ce soit à tort ou à raison, le sens des récits n'est pas douteux. De plus il s'agit bien d'un véritable *repas*, quoiqu'il ne soit fait mention que du pain et du vin. Car Jésus désigne celui qui doit le trahir en disant (*Matth.*, v. 23 ; *Marc*, v. 20) : « celui qui plonge la main dans le plat avec moi ». Il y a donc un plat contenant des mets préparés. On sait que les Arabes encore aujourd'hui placent sur la table le plat ou la marmite qui contient la nourriture et que chacun à son tour y plonge la main pour en retirer, soit avec les doigts, soit à l'aide d'un instrument, le morceau qu'il va manger. C'est ainsi que Jésus mangeait avec ses disciples. Comme Jésus distribue lui-même le pain, ce n'est donc pas du pain que le traître prend dans le plat où il plonge la main. D'ailleurs, le pain n'est pas servi dans un plat creux. Ce détail a son importance, comme nous le verrons plus loin. Il est certain également que la boisson est du vin, puisque Jésus dit qu'il ne boira plus « de ce produit de la vigne » (*Matth.*, v. 29 ; *Marc*, v. 25).

2° *A la fin de ce repas les convives chantent des hymnes* (*Matth.*, v. 30; *Marc*, v. 26). Nous savons, en effet, par ailleurs qu'au cours du repas pascal on chantait divers psaumes.

3° *Matthieu et Marc ne mentionnent aucune institution de repas religieux.* Les seuls convives sont les douze (*Matth.*, v. 20; *Marc*, v. 17). C'est à eux seuls que Jésus donne l'ordre de prendre et de manger le pain qu'il leur tend et de boire à la coupe. Il n'y a pas un mot trahissant de la part de Jésus l'intention que ce repas soit renouvelé ultérieurement, sinon après l'établissement du Royaume de Dieu.

4° *Pour que le repas ait sa valeur, il faut que tous mangent du même pain et boivent à la même coupe : c'est donc un repas de communion.* Il faut noter, en effet, l'insistance des évangélistes à spécifier que *tous* boivent à la coupe (*Matth.*, v. 27; *Marc*, v. 23). C'est cela qui établit entre eux le lien qu'il s'agit de sceller et qui donne à la cérémonie sa valeur.

5° *Le pain est le corps de Jésus, la coupe est son sang répandu à l'intention ou en faveur d'un grand nombre de personnes* (περὶ ou ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον; *Matth.*, vv. 26 et 28 : *Marc*, vv. 22 et 24). Il n'y a aucune autre détermination du sens que les évangélistes attachent à cette double équation, dont il n'est question nulle part ailleurs dans leurs écrits. Pour tout lecteur qui n'est pas hanté par les interprétations dogmatiques de l'Église ultérieure, il est évident que les auteurs n'ont pas voulu dire que Jésus, étant à table avec ses apôtres et leur tendant du pain et une coupe de vin, leur tendait ainsi réellement et matériellement son corps et son sang, soit le corps même qui était attablé et le sang qui circulait dans ce corps. Une pareille interprétation est tout bonnement absurde et nous n'avons aucune raison d'attribuer une pareille absurdité, soit à Jésus, soit aux évangélistes. Mais pour ceux que l'attachement au dogme fait passer par dessus l'absurdité, nous ajoutons les observations suivantes : le mot ἐκχυννόμενον est un participe présent : Jésus ne parle pas de son sang « qui va être répandu », mais « de son sang qui est répandu ». Or à ce moment son sang coulait encore dans son corps ; il ne peut donc

pas s'agir de ce sang. Toute la description implique que Jésus mange et boit avec ses disciples; au v. 29 de *Matthieu*, 25 de *Marc* il dit : « Je ne boirai plus désormais de *ce* produit de la vigne » jusqu'à l'avènement du Royaume de Dieu. Si « ce produit de la vigne », c'est-à-dire le vin, est au v. 28 le sang de Jésus, il doit l'être aussi au v. 29. On aboutirait ainsi à cette monstruosité que d'après nos deux évangélistes Jésus aurait mangé son propre corps et bu son propre sang! Enfin, il est inadmissible que Jésus, attablé avec ses disciples juifs, les ait invités à boire du sang véritable, puisque rien n'était plus formellement interdit aux Juifs et nous savons que les premiers chrétiens de Jérusalem, y compris les apôtres, restèrent à cet égard soumis aux prescriptions de la loi juive. Les évangélistes, en tout cas l'auteur du premier évangile, connaissaient parfaitement les prescriptions de la Loi à cet égard. On ne saurait donc concevoir que les paroles attribuées par eux à Jésus dans une circonstance aussi solennelle eussent à leurs yeux un sens contraire à ces prescriptions. L'interprétation réaliste de l'Église du Moyen Age est ici inacceptable.

D'ailleurs cette interprétation est en opposition flagrante avec la signification que les évangélistes attribuent à la Cène.

6° *Pour Matthieu et Marc la Cène est l'affirmation sensible de l'alliance de Jésus avec ses disciples, qui est consacrée par le sang du Christ, en vue de leur réunion ultérieure dans le royaume de Dieu* (*Matth.*, vv. 28 et 29; *Marc*, vv. 24 et 25). Il n'est nullement question ici de « nouvelle alliance » opposée à l'ancienne. D'après la version de nos deux évangélistes Jésus sait qu'il va être trahi et qu'il va mourir; le repas qu'il prend avec ses apôtres est sans doute son dernier repas avec eux. Il exprime donc par un acte sensible de communion l'alliance qui existe entre eux et lui, et, comme toute alliance dans l'antiquité chez les juifs comme chez les païens est consacrée par le sacrifice d'une victime, il présente le pain comme le corps, le vin comme le sang qui consacrent cette alliance, et il leur dit : « Je n'en boirai plus *avec vous* » (Matthieu, v. 29) jusqu'à ce jour où l'alliance sera accomplie,

jusqu'au jour où le royaume de Dieu en vue duquel elle est conclue sera réalisé. Cette alliance n'est pas pour les seuls apôtres ; le bénéfice s'en étendra à beaucoup de personnes. Matthieu en détermine l'efficacité avec un peu plus de précision : elle assure le pardon des péchés (v. 28) ; mais au fond ces paroles n'ajoutent rien à ce qui est déjà compris dans la conception de Marc. Ici comme dans de précédents témoignages, il s'agit clairement d'un acte de consécration accompli une fois pour toutes et nullement d'un sacrifice qui doive se renouveler.

Pour nos deux évangélistes la *Cène est un repas de communion ou d'alliance des apôtres entre eux et avec Jésus, avec un caractère nettement eschatologique*. — Quelle est la valeur historique de leur témoignage? C'est là une question très délicate, qui doit faire l'objet d'un examen particulier.

(*A suivre*.)

JEAN RÉVILLE.

---

# TEXTES MAGIQUES MALGACHES

## D'APRÈS LES MSS. 5 ET 8 DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

---

Les textes magiques qui suivent sont extraits des manuscrits 5 et 8 du fonds arabico-malgache de la Bibliothèque Nationale. Le ms. 8 est un in-4° de 74 feuillets à coins arrondis de 205 × 245. D'après une note de Langlès en date du 24 mai 1793 qui lui est jointe, il aurait été apporté en France en 1742[1]. Le ms. 5 est un in-4° de 144 feuillets de 230 × 250, provenant de l'ancien couvent de Saint-Germain-des-Prés. Ces deux manuscrits sont originaires du sud-est de Madagascar.

## I

### Les Djinns

(Folio 71 verso) أَدِاعِ جِنِ أَبِنْ رَسُلَيْمَانَ أَوَلْ آتَاتِ طُبُ؛

لِ لِ لَتُوَلِيُوزِنِه أَمَا وِلَرِيَبِه أَنْ إِبُوَيِّنِه نَعَلِّبِه أَيِ رَسُلَيْمَان

بِوَاٰمْرِيْنُ أَكُوِ فَعَلَفَه أَلَنْ بِنْتُ إِعِ جِنِ أَعْرَاكْ مُوكَلْبِيسِ فَعَنْكُ

أَلَنْ أَلَدِكَ مِنُوَلَك رَاطِعْوعِ أَمَا طَبُوتِه إِمِوتِمَطِ أَمَا تِوِلِسِن لِن

1) On trouvera une description détaillée et le fac-simile d'une page du ms. 8 dans : G. Ferrand, *Un texte arabico-malgache du XVI[e] siècle*, *Notices et extraits*, t. XXXVIII, p. 456 et suiv.

2) En arabico-malgache, ط = ṭ et د sont sous-ponctués pour les différencier de ظ et ذ. Je n'ai pas reproduit cette graphie spéciale pour éviter deux fontes inutiles.

اَوْلِنْه فُو رَسُلَيْمَان نَتُوعِ اِعِ جِنِ اَوْلِكْ جِجِنْ اَلُبِرَنْهَطُو

اَحْرَعِ اَمَا اِنْجِنِه اَمَا اِطُوِنْه اِيتِ سُورَةُ اَطُوَاوِيعِ

*Avi iñi dzini ambin RaŠulaiman aulu atatsi tumba lahilahi, lava vulun'tratravih ama vulun-druhanih, ambu i-avainih. Nañuntani azi RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunuh (= fañanunau) ulun? Niuntsu (= niuntsi) iñi dzini : añarako Morŏkuluši (ou Murukuluši), fañanuko ulun olaviku (= olaviko), mivuaka ra tañ'uriñi ama tam-bavanih, izi mua tsi mati ama tsi velun. Inu aulinoh (= aulinau), hui RaŠulaiman? Nanuiñi iñi dzini : auliku šidzinu aulitri na hatau añ'uruñi ama inuminih ama itavunih. Intsi šuratsa atau i-vuziñi*[1].

اَوِ (folio 74 recto)[2] اِعِ جِنِ فَحِزِرَابِنْ رَسُلَيْمَان نَعُطَنْه رِرِيْهِ

اَعِرَنُو اَكُو فَعَيْنَه اَلُنْ بَيْتِ اِعِ جِنِ اَعُولَدْ اِبَنْقَطِيْدْ اَمَا اِبَنْقَطُوشِ

فَعَنَكْ اَلُنْ اَقَطِيْرِلْ اَفَلْ فَعِيْه مِهَكِيْكِ اِيِ مَلِه اَطَلِيْ مِيطَهْ

اَبُحِطِيْ اِيِ اِنُو اَوْلِنْه رَنُن تُلِنْ اَيْلِعِ اَعْ رَعِ اَمَا اَبُرِنْه اَمَا

اِطُرِنْه فَلِكْ تِيهَمَا مِن طُرِنْه طِلْ اَرْ اَمَا اِنْتِ سُورَةُ اَطُوَاوِيعِ

*Avi iñi dzini fahazira ambin RaŠulaiman. Nañuntani riri : zuvi añaranau, akuri fañazunoh (= fañanunoh) ulun? Niuntsi iñi dzini : añarako iHaikatuti ama iHaikatuši, fañanuko ulun amputairiko, afaka fañzhanih mihaikaiki izi malaha añ'ala mitunta ambuni tani izi. Inu aulinoh? Rununun'ulun aituñ añ'uruñi ama am-bavanih ama itavunih. Faliko tsi huma hena tandranuh telu andru. Ama intsi šuratsa atau i-vuzuñi.*

اَوِ اِعِ جِنِ اَبِنْ رَسُلَيْمَان فَيَطِلْ مَهَطِرَةْ وِيُورِيْ طَعِنْه طَبْ

1) La formule magique est donnée avec la traduction.
2) Dans le manuscrit, l'ordre des paragraphes a été interverti.

ابو لهيه افت اع مهيه نعطي اي رسليمان بو اعرنو اكر فعنته

الن نيت اع اعول قبقطوش نبه معن الن الوك اي الن

بي اما اع بني بسك مرم اقطرك اي نبر مرراي انت

سرة فعل اي

*Avi ìñi dzinī ambin RaŠulaiman fahatelu*[1]*, mahatarutsu vaiavi teñanih, tumba ambua lahanih, efatsa ìñi kuhuni. Nañuntani azi RaŠulaiman : zuvī añaranau, akuri fanamuoh ulun? Nimtsi ìñi (dzinī) : añarako Kaikatuši, na zaho mañanu ulun olaviko izi ulun be ama ìñi zaza miušiki marama amputairiko izi, mandzari marari izi. Intsa šuratsi fañala azi.*

اواع جن ابن رسليمان فهيفت طيت (Folio 74 verso)

رسليمان تيط اي نوي والن ططل اع طعت مهطرة الن اي

نعطي اي رسليمان بو اعربه اكر فعنته الن نيت اع جن اعرك

مبموبش فبعك ارع اما طت الن نبف حطك الن الوك

سهريك انت سرة الواربع نعل اي

*Avi ìñi dzinī ambin RaŠulaiman fahaifatsi (= fahefatsi). Taitsi RaŠulaiman, tsi hita izī navin. Vuluin tuntulu ìñi teñanih, mahaturutsu uši izi. Nañuntani izī Ra Šulaiman : zuvī añaranoh, akuri fanamuoh ulun? Nimtsi ìñi dzinī : añarako Maimunuši, fanianiko an'trañu ama tanan'ulun, naifa hitaku ulun olaviko sahiraniko. Intsi šuratsa atau i-vuzunī fañala azi.*

اواع جن فهلم ابن رسليمان نعطي بو اعرت اكر

فعنته الن نيت اع جن اعرك بكلا موش اما قبقطوش نه

1) Lire : *avi ìñi dzinī fahatelu ambin RaŠulaiman.*

إسقعا للبي نيهعن الن انيك روم رجهل إنت سورة فعل

اني

*Avi ini dzini fahalimi ambin RaŠulaiman. Nanuntani RaŠulaiman : zuvi anaranoh, akuri fananunoh ulun? Niuntsi ini dzini : anarako Kinalanuši ama Kaikatiši, zaho i-šampana lalambe na hananu ulun anuviko reu maru mihalu. Intsi šuratsa fanala anai.*

أو اع جن فهينه ابن رسليمان منيطي اع (Folio 75 recto)

طعن انا من طب ان نيهطرة فش بن رحطينه نعطي رسليمان

نيو اعوني اكو فعتنه الن نيت اع جن اعرك احنحو فعنك الن

ارجبك ابي فينه برحول إنت سورة فعل اني افيه اونع

*Avi ini dzini fahainih (= fahenih) ambin RaŠulaiman, maints ini tenanih ama mena tumbu afu, mahaturutsu foša mena vihimatinih (= vahimati?). Nanuntani RaŠulaiman : zuvi anaranau, akuri fananunoh ulun? Niuntsi ini dzini : anarako iŠihari, fananuko ulun ivaniko izu fonih, zari maola. Intsi šuratsa fanala anai afehi i-vuzuni...... Intsi fanalanih ambin ini šuratsa hafa.*

[1] *Avi ini dzini ambin RaŠulaiman fahafitu, šola luha. Nanuntani RaŠulaiman : zuvi anaranau, akuri fananunoh ulun? Niuntsi ini dzini : anarako kua Bahuši Danahuši, fananuko ulun amputairiko, taitri izi afaka fanahani (= fanahini) maola izi manuntunu šarimbu. Intsi šuratsa fanala anai, afehi i-vuzuni.*

Folio 73 verso. *Avi ini dzini fahavalu ambin RaŠulaiman tumba faraši. Nanuntani azi RaŠulaiman : zuvi anaranau, akuri fananunoh ulun? Niuntsi ini dzini : anarako Tsamukuši* تمكرش, *foninako i-murunu ini na zaho mananu ulun miuntunta ampampana manuntunu šarimbu manašaka ulun. Intsi šuratsa fanala anai.*

1) Je n'ai pas jugé utile de reproduire intégralement le texte arabico-malgache qui ne présente aucun intérêt.

*Avi iñi dzini fahašivi ambin RaŠulaiman, tua fañanin tañanih* (=*tenanih*), *tua ulun lahani. Nañuntani RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunoh ulun? Niuntsi iñi dzini*[1] : (ms. 5, folio 104 recto) *añarako Šaraki* شَرَقِي, *fañanuko ulun tsiufiki urun tsi miaiñi izi tumani mihaiki marari famani manuntuñu šarimbu. Intsi aulinih* زَعْفَرَان *zaafaran isian runuñu atau añ'urunu. Intsi šuratsa atau i-vuzuni.*

*Avi iñi dzini fahafulu ambin RaŠulaiman. Nañuntani RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunoh ulun? Añarako* هَيْكَهَيْكَ *Haikahaika olaviko izi mihaikaiki manuntuñu šarimbu. Intsi šuratsa fañala anai.*

*Avi iñi dzini fahairaika* (sic) *ambi ni fulu ambin RaŠulaiman, miuvauva tenanih. Nañuntani RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunoh ulun? Niuntsi iñi dzini : añarako* سَبِكَار *Šabikari na zaho manañu ulun olaviko manariki mitundra lavitsi. Intsi šuratsa fañala anai.*

*Avi iñi dzini faharui ambi ni fulu ambin RaŠulaiman, tua ambua iñi luhani. Nañuntani RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunoh ulun? Niuntsi iñi dzini : añarako* وَرَوَرَنُوش *Varavaranuši, na zaho mañanu ulun zari maola izi mitundra lefunu. Intsi šuratsa fañala anai.*

*Avi iñi dzini ambin RaŠulaiman mišaimbu lamba futsi šola luhanih an'tañanih lefunu* سايلا (sic) *šaila* (= *selatra*) *Šulaiman. Intsi šuratsa fañala afehi i-vuzuñi.*

*Avi iñi dzini ambin RaŠulaiman mitundra hatsa* كَسَ[2]. *Nañuntani Ra Šulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunoh ulun? Niuntsi iñi dzini : añarako* (folio 105 recto) خَيرَار *Hairari, fañanukoh ulun tsiufiko marari izi miantunta an-dranu. Intsi šuratsa fañala anai kulini foša šuratana hatau i-vuzuñi.*

*Avi iñi dzini ambin RaŠulaiman, miši tandruka, maru vulu tenanih. Nañuntani RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri faña-*

1) Par une curieuse et heureuse coïncidence, le ms. 5 continue à l'endroit même où s'arrête le ms. 8.

2) Du verre. Cf. malais *kaća* < sanskrit *kāca*.

*nunoh ulun? Niuntsi ìñi dzini : añarako* شَكَارَيْرَ *Šakaraira, fañanuko ulun maola izi olaviko miantunta izi. Intsi šuratsa fañala anai.*

*Avi ìñi dzini ambin RaŠulaiman ratsi tua niŝi ambua ni finih. Nañuntani RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunoh ulun? Niuntsi ìñi dzini : añarako* وَرَنُوشِ *Varanuši, fañanuko ulun olaviko. Intsi šuratsa fañala anai.*

Folio 105 verso. *Avi ìñi dzini ambi RaŠulaiman, mitafi lamba vau futsi, luhanih šola luha meñga an'tañanih lefuñu, dzini lahi ama dzini vavi. Nañuntani azi RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunoh ulun? Niuntsi ìñi dzini : añarako* كَوْشِ *Kauši, fañanuko ulun marari izi. Intsi šuratsa fañala anai.*

*Avi ìñi dzini ambin RaŠulaiman, mahaturutsu lahilahi izi. Nañuntani RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunoh ulun? Niuntsi ìñi dzini : añarako* رِلَالِيُونَ *Rilaliuna, fañanuko ulun teñanih* جِهِتِوِت *miheritsivitsi, naifa mañumpa ulun. Intsi auli-nai : aferu vazana ama* أَڠَيْتِ *aṅgaitsi (= engitra?) ama runu-nun'ampaha atau ì-uruñi telu amani. Intsi šuratsa atau ì-vuzuñi.*

Folio 106 recto. *Avi ìñi dzini ambin RaŠulaiman mitafi lamba vaza an'tañanih lefuñu. Nañuntani RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunoh ulun? Niuntsi ìñi dzini : añarako* لَوْبَادَ رَبُوشِ (Ms. 4, folio 65 recto : لَوْبَ رَبُوشِ *Laubarabuši*) *Laubadarabuši, fañanuko ulun tsiufiko ìñi teñanih zari marari izi. Intsi šuratsa fañala anai.*

*Avi ìñi dzini ambin RaŠulaiman tua ambua lahani an'tañanih vi. Nañuntani RaŠulaiman : zuvi añaranau, akuri fañanunoh ulun? Niuntsi ìñi dzini : añarako* بَنُوشِ *Banuši, fañanuko ulun izi ampivulañiko ratsi haihai. Intsi šuratsa fañala* (folio 106 verso) *anai.*

## TRADUCTION

Folio 71 verso. Le premier djinn[1] vient vers Salomon[2]. Il[3] a un visage d'homme, de longs poils sur la poitrine et de longs cheveux, les épaules hautes. Salomon lui demanda : « Quel est ton nom, quels sont tes procédés (pour ensorceler, jeter des maléfices sur) les gens ? ». Le djinn répondit : « Mon nom est Morokolusi ; je procède (ainsi pour ensorceler) les gens : je les rends fous, le sang sort de leur nez et de leur bouche ; ils ne sont ni morts ni vivants. « Quel est le préservatif[4] (contre) tes maléfices), reprit Salomon ? ». Le djinn répondit : « Le préservatif (contre mes maléfices) est.......[5] qu'on en mette dans le nez, qu'on en boive et qu'on s'en enduise (le corps). Voici (une formule préservatrice qu'il faut) écrire (sur du papier)[6] et se mettre au cou :

[7] بسم الله سلما الله سحر الرالبر بدكى وسى حى ددى ..........

Folio 74 recto. Le second djinn vient vers Salomon. Celui-ci (lui) demanda : « Quel est ton nom, quels sont tes procédés (pour ensorceler) les gens ? ». Le djinn répondit : « Mon nom est iHaïkatuti[8], je procède (ainsi pour ensorceler) les gens : je les épouvante. Lorsqu'ils ont perdu la tête (litt. : l'esprit), je m'amuse à les défier d'aller dans la forêt, je les jette à terre ». — « Quel est le préservatif (de tes maléfices, reprit Salomon ? ») —

1) C'est l'arabe جنّ passé en malgache sous la forme *dzini*.

2) Le rôle de Salomon dans la magie orientale est trop connu pour y insister.

3) Ces textes magiques sont généralement assez obscurs. Je les ai traduits de mon mieux, sans prétendre en donner dès maintenant une traduction définitive.

4) Litt. quel est ton préservatif, ton amulette protectrice ?

5) J'ignore le sens de سحين السلبز.

6) Il s'agit de papier indigène dont la fabrication est très ancienne à Madagascar.

7) Cette formule est reproduite aussi fidèlement que possible. Dans tous les manuscrits arabico-malgaches, l'absence de points diacritiques donne à la phrase une valeur magique.

8) Les noms de djinns et d'anges employés dans les textes magiques malgaches feront l'objet d'une étude spéciale.

« Du lait de femme (, répondit le djinn,) qu'on fait couler dans le nez et dans la bouche (de l'ensorcelé) et avec lequel on l'oint. Mon tabou (est le suivant) : ne pas manger de poisson (litt. : de viande aquatique) pendant trois jours ». Voici (une formule préservatrice qu'il faut) écrire (sur du papier) et se mettre au cou :

سا الل سدى صرارا داه وو صدال الد سا اللي سدى بعبوں ال
اووقد لو الله سال سد لعبوں سولو اده و صد السلام

Vient le troisième djinn vers Salomon. Il ressemblait à une femme par le corps, sa figure avait l'aspect d'une tête de chien, il avait quatre pieds. Salomon lui demanda : « Quel est ton nom, quels sont tes procédés (pour ensorceler) les gens? » — « Mon nom, dit le djinn, est Kaikatusi. Lorsque j'opère sur quelqu'un, je l'affole, que ce soit un homme (fait) ou un enfant. (Lorsque) une foule de gens chantent, je leur fais peur, ils deviennent malades ». Voici une formule pour éloigner ce djinn :

لا حم دوى اعلاوں هد اداتارهد اردومها الماعد سى الى ربان
الله تعالى

Folio 74 verso. Vient le quatrième djinn vers Salomon. Salomon qui ne l'avait pas vu venir fut épouvanté. (Le djinn) était couvert de poils sur tout le corps et ressemblait à un bouc. Salomon lui demanda : « Quel est ton nom, quels sont tes procédés (pour ensorceler) les gens? » — « Mon nom, répondit le djinn, est Maimunusi, mon habitat est dans les maisons et les villages habités (litt. : les villages de gens). Lorsque je vois quelqu'un, je l'affole, je l'effraye ». Voici (une formule qu'il faut) écrire (sur du papier et) se mettre au cou pour éloigner ce djinn :

و سدى و سعرو اس لاو تعلكد عد لدو الى بكد السما الد
العد الهاو ارالى الد ىا بكر وددر لاحد كرى من ارں العد تعالى

Vient le cinquième djinn vers Salomon. Salomon lui demanda : « Quel est ton nom, quels sont tes procédés (pour ensorceler) les gens? » — Mes noms, répondit le djinn, sont Kinatanusi et Kaikatusi. Je (me tiens) au carrefour des routes. Lorsque j'opère sur des gens, je fais de telle manière qu'un grand nombre sont dénués de tout (litt. : sont nus). Voici (une formule qu'il faut)

écrire (sur du papier) et porter sur soi ou se suspendre au cou pour nous (*sic*) éloigner.

حل جهل سى مدرس له له ل (folio 73 recto) لعمكسعر رزمى نعهد
نعدس[1] نعد

Vient vers Salomon le sixième djinn. Son corps est noir et rouge de tatonages par scarification; il ressemble à un *foša* (*Cryptoprocta ferox*, Bennett), il est rouge (comme le petit insecte appelé) *vahi-mati*[2]. Salomon lui demanda : « Quel est ton nom, quels sont tes procédés (pour ensorceler) ? » — « Mon nom, dit le djinn, est à iSihari, mon procédé (pour ensorceler) quelqu'un (est le suivant :) je diminue son cœur, il (en) devient fou. Voici (la formule qu'il faut) écrire (sur du papier et) attacher au cou pour nous (*sic*) chasser :

رلا ماكل سكك و بورك من هرها ساهلك و لرزهلك سوم و لرجم
كور سطان الله اعلم

Voici une seconde (formule) à écrire (sur du papier) pour les (*sic*) chasser :

رلا كل السلك و بود حا من حركا فا فكك لرك هلكر سوس حركيس
ولرل سل الله هلك سومن و لرحى سطان الله علم

Vient vers Salomon le septième djinn. Il est chauve. Salomon lui demanda « Quel est ton nom, quels sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un ? » — « Mon nom, répondit le djinn est Bahuši et aussi Danahuši ; mon procédé (pour ensorceler) quelqu'un (est le suivant :) je (le) terrifie. Épouvanté, il perd la tête (litt. : l'esprit), il est fou, (je le) piétine comme le *šarimbu* (espèce de vêtement) qu'on lave (en piétinant dessus). Voici (la formule à écrire et à attacher au cou pour nous chasser[3].

1) Sur la partie horizontale comprise entre le crochet initial du mot et le ع médial, sont inscrits, de droite à gauche : trois signes en forme de ٧, un ا, deux autres ٥, trois ٦ et un dernier ٥.

2) On pourrait traduire également : il ressemble à un *fota* rouge ; *vihi matinih*, ses testicules sont morts = atrophiés. Je n'ose pas me prononcer entre cette traduction littérale et la correction du texte en : *mahaturušu foša, mena vahimatinih*, d'après laquelle j'ai traduit ci-dessus.

3) Il ne m'a pas paru utile de donner de plus nombreux exemples de formules protectrices contre les maléfices des djinns.

Folio 73 verso. Vient vers Salomon le huitième djinn. Il a une tête de cheval. « Quel est ton nom, lui demanda Salomon; quel sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un ? » — « Mon nom, dit le djinn, est Tsamukuši, mon habitat est sur le bord des rivières. Lorsque j'opère contre quelqu'un, je le lance dans un précipice, (je le) piétine comme le *šarimbu* qu'on lave (en piétinant dessus), je fais des imprécations contre lui. Voici (la formule) à écrire pour nous chasser.

Vient le neuvième djinn vers Salomon ; son corps ressemble (à celui) d'un serpent, sa tête à celle d'un homme. « Quel est ton nom, demanda Salomon, quels sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un ? » Le djinn dit (ms. 5, folio 104 recto) : « Mon nom est Saraki. Mes procédés (pour ensorceler) quelqu'un (sont les suivants :) je lui souffle dans le nez, il ne respire plus, il pleure, crie, il a une maladie des voies urinaires (litt. : il est malade quant à la manière d'uriner ou à la partie du corps avec laquelle il urine), (je le) piétine comme le *šarimbu* qu'on lave en piétinant dessus ». Voici le préservatif (de ces maléfices) : (on prend) du safran qu'on mélange avec du lait (et) on le met dans le nez. Voici la (formule) écrite à se mettre au cou.

Vient vers Salomon le dixième djinn. « Quel est ton nom, lui demanda Salomon, quels sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un ? » — « Mon nom est Haikahaika, j'affole (l'ensorcelé), je m'amuse à le défier, (je le) piétine comme le *šarimbu* qu'on lave (en le piétinant). Voici (la formule) écrite pour nous chasser.

Vient vers Salomon le onzième djinn. Son corps change fréquemment (d'aspect ou de forme). « Quel est ton nom, demanda Salomon, quels sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un? » — « Mon nom, dit le djinn est Sabikbari. Lorsque j'opère contre quelqu'un, je l'affole, le traine et le porte loin. Voici (la formule) écrite pour nous chasser.

Vient vers Salomon le douzième djinn. Sa tête ressemble à celle d'un chien. « Quel est ton nom, demanda Salomon, quels sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un ? » — « Mon nom, dit le djinn, est Varavarannši. Si j'opère contre quelqu'un, il devient fou ; il porte une sagaie (*sic*). Voici (la formule) écrite pour nous chasser.

Vient un djinn vers Salomon. Il est enveloppé dans un *lamba*[1]

1) Pièce d'étoffe dans laquelle se drapent les Malgaches.

blanc, il a la tête chauve, une sagaie à la main (avec laquelle il) effleure (d'un coup) Salomon. Voici (la formule) écrite à attacher au cou pour (le) chasser.

Vient un djinn vers Salomon, portant du verre. « Quel est ton nom, lui demanda Salomon ; quels sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un ? » Le djinn dit : « Mon nom (folio 105 recto) est Haïrari. Mon procédé (pour ensorceler) quelqu'un (est le suivant :) je (lui) souffle (dessus), il est malade, je le précipite dans l'eau (ou dans la rivière). Voici (la formule) écrite pour nous chasser ; on l'écrit sur la peau d'un *fosa* (*cryptoprocta ferox*) et on le met au cou.

Vient un djinn vers Salomon. Il a des cornes (ou une corne), son corps est couvert de poils. « Quel est ton nom, lui demanda Salomon ; quels sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un ? » — « Mon nom, dit le djinn, est Sakharaira. Mon procédé (pour ensorceler est le suivant) : (je) le (rends) fou, je l'affole, je le précipite dans (un abîme, une rivière). Voici la (formule) écrite pour nous chasser.

Vient un djinn vers Salomon. Ses dents sont méchantes comme celles d'un chien. « Quel est ton nom, demanda Salomon ; quels sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un ? » — « Mon nom, dit le djinn, est Varanusi, mon procédé pour l'(ensorceler) : je l'affole. Voici (la formule) écrite pour nous chasser.

Folio 105 verso. Vient un djinn vers Salomon. Il est vêtu d'un *lamba* blanc neuf, sa tête est chauve. Il arrive (tenant) une sagaie à la main. (C'est) un djinn bi-sexué (litt. : un djinn homme et un djinn femme). « Quel est ton nom lui demanda Salomon ; quels sont tes procédés (pour ensorceler (quelqu'un ? » — « Mon nom, dit le djinn, est Kausi ; mon procédé pour ensorceler est le suivant : je) le (rends) malade. Voici (la formule) écrite pour nous chasser.

Vient un djinn vers Salomon. Il ressemble à un homme. « Quel est ton nom, demanda Salomon ; quels sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un ? » — « Mon nom, dit le djinn, est Rilaluna. Mon procédé (pour ensorceler) quelqu'un (est le suivant :) son corps tremble, (je) l'injurie ». Voici nos préservatifs (les choses qui préservent de nos maléfices) : du fiel, (une ou des) molaires, de l'indigo, du lait d'une chatte domestique devenue

sauvage. (Qu'on les mélange et) qu'on en mette dans le nez (avec) trois (gouttes ?) d'urine. Voici une (formule) écrite à mettre au cou.

Folio 106 recto. Vient un djinn vers Salomon. Il est vêtu d'un *lamba* blanc (et tient) à la main une sagaie. « Quel est ton nom, demanda Salomon ; quels sont tes procédés (pour ensorceler) quelqu'un ? » — « Mon nom, dit le djinn, est Laubadarabusi (Laubarabusi, d'après le ms. 4). Mon procédé (pour ensorceler) quelqu'un (est le suivant :) je souffle sur son corps, il devient malade. Voici la (formule) écrite pour nous chasser.

Vient un djinn vers Salomon. Sa tête est comme celle d'un chien, (il tient) du fer à la main. « Quel est ton nom, demanda Salomon ; quel est ton procédé (pour ensorceler) quelqu'un ? » — « Mon nom, dit le djinn, est Banusi. Mon procédé (pour ensorceler est le suivant :) je lui fais dire pendant longtemps (des choses) mauvaises ». Voici la (formule) écrite pour nous (folio 106 verso) chasser.

## II

## Invocations magiques.

بسم الله

(Folio 36 verso du ms. 8) إِنْتِ إِفِي يَغَهِرِ مَهَبَرَكَ أَمَابُ لَيَ
أَمَا مَهَلِ عَمرِيَ أَبِطَنِ أَمَا فَغَنَرُ وَمَوَكِ أَمَا مَهَبَرَكَ أَبِطَنِ
أَمَا فَغَنَرَ الله أَيِ أَمَا مَهَلِمِ أَمَهِرِ أَمَا فِينَا رَزِقِ أَمَا بَرَكَ أَمَا
لَرِحَمَ يَغَهِرِ • أَمَا فَنَعَ إِيَع بَلَا مُوِزِ بَهُوَكِ أَمَا مَهُوَصَ إِيَغَه
مَرَوَ أَوِ أَمَا مَهَشَرَ إِيَعِ حَرِتِ أَمَا فَنَقِبِ إِيَعِ رَعَوَ لَوِرَ أَوِ • أَمَا

فَقُهِطَ إِيْبِغِ رَحُرُوْ طُكُنْ أُوِ أَوْ تَمُرِكِرْ أُوْ فَلُورِ أُوْ تَهُرِقَا • أُوْ تَبَغَنَا
أُوِ تَوُرَتِ أَوْ فَنَاتِمْ إِيْبِغِ رَحُرُوْ طُكُنْ أُوِ أَقُهِطَ يَغَهِرِ مَلَلِ أَمَا فَنَفُو
جُمَعَ أُوِ • أَمَا أَنْكَرِنَا أَمَا وُوزِوِ أَمَا أُبِيْشَ أُوِ أَمَا اِحِرِيِنه •
أَمَا طُكُونِه تَمِطِ يِغَهِرِ مِبَرَاءِي تَمَرِيْنِ أَبُنطِي فَيْهِي طُكُرِته
اِقَلَقَلْ اَلِمْ جُمَعَ نَهُطُغِ يَغَهِرِ مَلَلِ أَمَا إِيَغَ مَغَرَ أَيِ مَغِرَأَيِ
كُلِ شَيْ بِيِنْتِيَغَ رَحُرُوْ أُوِ كُرِ مُتَقْ أُوِ كُوْان سا الله امين امين
امين

*Bismillah! Intsi efi*[1] *Zanahari mahabaraka*[2] *ama bulaza*[3] *ama mahalava amuri*[4] *ambuni tani fanatsara vahuaki ama mahabaraka ambuni tani ama fanatsara iluha uñi ama mahalemi omaheri*[5] *ama fiviā*[6] *raziķi*[7] *ama baraka ama raḥima*[8] *Zanahari. Ama funini izañ bala*[9] *hurim-bahuaki ama mahavañuna izañihi* (sic) *maratsi*[10] *avi ama mahatsara izañ hu ratsi avi, ama fampivi izañ raḥaraha lavitri*[11] *avi ama fampuhita*[12] *izañ raharaha takuna* (= *takuma*) *avi ao na marikitri ao na lavitri ao na handrefa ao natsiñana* (= *na atsiñana*) *ao navaratsi* (= *na avaratsi*)

1) Pour *hefina, ce qui protège*. Cette correction est purement conjecturale.
2) Verbe formé du préfixe potentiel *maha* et de *baraka* de l'arabe بركة *bénédiction de Dieu*.
3) Le sens de ce mot m'est inconnu.
4) De l'arabe عمر *vie*.
5) Litt. : *on, ceux qui*; *maheri, sont forts*. Cf. sur le préfixe nominal *on* ma note in *Mémoires Soc. Ling.*, t. XIII, 1904, p. 91-101.
6) Pour فِيُوِيَا *fivia*.
7) C'est l'arabe رازق *rāzik, le père nourricier*, pour الرزّاق *ar-razzāk*, l'un des 99 noms de Dieu.
8) C'est l'arabe رحمة *raḥama, miséricorde*.
9) C'est l'arabe بلاء *épreuve venant de Dieu*.
10) Forme malgachisée de l'arabe امرأة *femme*.
11) La finale *tri* est spéciale aux dialectes non-Merina.
12) *Fampahita* en malgache moderne.

*ao natsimu* (= *na atsimu*) *izañi raharaha takunu* (= *takuna*) *avi ampuhita Zañahari malali ama fanumpu dzuma*[1] *avi, ama anak'andriã ama vuvuziri* (= *ouaziri*[2]) *ama ombiša*[3] *avi ama hirizinih*[4] ; *ama ku tukavinih na meti Zañahari mendri izi tsi mavuin ambuni tani haihai, tukavinih im-pitum-pulu alim*[5] *dzuma*[6] *nahu tañi Zañahari malali ama izaña* (sic) *mañala azi mañitra*[7] *azi kali šai*[8] *sitiañ*[9] *raharaha avi ku*[10] (= *kua*) *manumpu avi ku* (= *kua*) *in šâh Allah. Amin! Amin! Amin!*

## TRADUCTION

Au nom de Dieu! Voici (l'amulette ou la prière) qui protège. (Par elle,) Zañahari[11] bénit et prolonge la vie sur cette terre. (Elle) améliore (le sort) du peuple et bénit (ce qui est) sur cette terre; elle améliore l'embouchure des rivières. (Elle) affaiblit les forts[12], (procure) la venue du Nourricier, la bénédiction et la miséricorde de Zañahari lorsque dure l'épreuve venant de Dieu, (lorsque) le peuple tremble (de crainte). (Elle) rend les femmes fécondes, rend bons tous les méchants, fait rapprocher toutes les choses qui sont éloignées, fait apercevoir toutes les choses cachées qu'elles soient proches ou lointaines, à l'ouest, à l'est, au nord ou au sud; toutes les choses cachées Zañahari les fait voir. (Soyez) prompts (à servir Dieu); servez-le (particulièrement) tous les vendredis, (ainsi que) les princes, les vizirs[13], les

1) De l'arabe جمعة *djuma'*, *vendredi*.
2) De l'arabe وزير *wazîr*, *vizir*.
3) En malgache moderne *ombiasi* et *ombiasa*.
4) De l'arabe حرز *ḥirz*, *amulette*.
5) Merina : *dimi*. *Alim* est pour *limi*.
6) *Vide supra*, note 1.
7) *Ami*.
8) C'est l'arabe كلّ شي.
9) Ou *sitizañ*. Je ne trouve de sens à ce mot ni en arabe ni en malgache.
10) *Ku* est la forme ancienne du moderne *Kua*.
11) Dans les textes arabico-malgaches, Zañahari = Allah.
12) C'est-à-dire : délivre les faibles de l'oppression des forts en affaiblissant ceux-ci.
13) C'est-à-dire : servez Dieu, mais servez aussi les princes, les vizirs, etc.

*ombiasi*[1] et leurs amulettes. Qu'on lise (l'amulette ou la prière) et, s'il plaît à Zañahari, celui (qui la lira) sera toujours sage et ne péchera pas sur la terre. Qu'on lise (la prière ou l'amulette) soixante et quinze fois fois le vendredi[2], pour être paisible (pour avoir la paix du cœur). Zañahari est prompt (à châtier). Celui qui écarte (le péché) est son ami en toutes choses . . . . . . . . . . . . . . . . toutes les choses et tous servent (Dieu), s'il plaît à Dieu. Amen ! Amen ! Amen !

بسم الله الرحمن الرحيم

(folio 37 recto du ms. 8.) — مِطْكَا قَنِج سَبَعَ مِطْكَا الْعَرْشِي

سَبَعَ مِطْكَا إِنَّا انْزَلْنَاهُ سَبَعَ مِطْكَا الاَ خَلاَمِي سَبَعِين * مِطْكَا

اللهم صلى على محمد وعلى ال محمد مَرَّت اللهم الرسا الكف

الْمَحْرُوزَةِ الْمَكْتُوبَةِ الطَّاهِرُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ لا اله الا انت

العزيز الحكيم الا اله الا انت الوهاب الا اله الا انت الشديد

يا ذو القوة المتين * الا اله الا انت يا شافي يا رب

المعافية لا اله الا انت الحي الذي لا يموت الا اله الا انت

يا كافي الا اله الا انت يا معافي الا اله الا انت العزيز

المتكبر الا اله الا انت سبحانك إني كنت من الظالمين

لا اله الا انت الحي القيوم فيهما غيرك الا اله الا انت الغفور

الودود الا اله الا انت الشكور الحليم (=حليم) الا اله الا انت

الله نور السموات والارض و الشمس و القمر و النجوم و السحاب

1) Sorciers.

2) On pourrait également lire : *tukavinih im-pitum-pulu alim* (= *alina*) *dzuma*, qu'on lise 70 fois pendant la nuit du vendredi. Cette dernière interprétation me paraît même meilleure que l'autre.

وَ آلشَّجَرِ وَ آلثَّوْبِ وَ آلخَلِقِ وَ الخَلَقِ وَ مُحَبَّةٍ وَ سَلَاطِينَ الا
اله الا انتَ الله عافية بال الامية في آلبِلَادِ و السالك وَ آلبَرَكَةِ
مُبَارَكْ يَا كَافِي يَا رَحْمُ الله آلمُلْكُ السَّمَا وَ آلعِزَّةِ و الهَيْبَةِ وَ
عَظَمَةٍ وَ نُورٍ و مَحَبَّةٍ جَمِيعِ الا اله الا الله و الحمد حَمْدُ كَثِير
الا اله الا الله رَبَّنَا دَتِ كل س سريعا عاجلًا الا اله (folio 37 verso)
الا الله بِهَذَ آلمُنْعِمُ آلمُفْضِلُ و السالك وَ قَطْعِ البَلَا فِي آلبِلَادِ
وَ لِينْ قَوِيّ عافية النَّاسِ عَافِيَةِ سلطانْ و السلاطين وَ
آلمُلْكِ و آلوَزِيرِ وَ آلخَطِيبِ و آلفَقِيهِ وَ آلعَلِمْ وَ آلمُنَجِّمْ (= منجيم)
وَ آلوَلَدْ و أَبِيهِ وَ بَنِيهِ وَ الاخُوَيْنِ يَا الله ثلث يَا رَبِّ و السالك
وَ زِيَادَتِ وَ ذَهَبِ و آلفِضَّةِ و ثِيَابِ وَ الحَدِيدُ وَ آلبَقَرِ و آلمَالِ
وَ آلفَرَعِ وَ آلكُتُبِ وَ آلعِلْمِ اوُ الجَحْوَارِ (= جواهر) وَ آللُّؤْلُؤِ
وَ آلمَرْجَانِ كُلُّ شَيٍّ

## TRADUCTION

Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux ! Récite[1] sept (fois la *sûra*) al-Fâtiḥa[2], récite sept (fois le 256e verset de la IIe *sûra* appelé le verset) du Trône[3], récite sept (fois le 2e verset de la XIIe *sûra* qui commence ainsi) : إِنَّا أَنزَلْنَاهُ, récite soixante-dix (fois le 145e verset de la *sûra* IV où se trouve le mot) أَخْلَصُوا[4]. Récite une fois (l'invocation) : ô mon Dieu ! Bénis Moḥam-

1) *Mitaka*. C'est le seul mot malgache de cette invocation.
2) La première sûra du Korân.
3) Ce verset est fréquemment récité et utilisé comme amulette.
4) Verset dans lequel il est dit que Dieu a fait descendre le Korân du ciel en langue arabe pour que ceux auxquels il a été révélé les premiers puissent le comprendre.

mad et les parents de Moḥammad. O mon Dieu, toi dont les noms (?) cachés et secrets sont : le pur, le tout-puissant, le grand ! Il n'y a pas d'autre dieu que toi, ô fort par excellence, ô sage, il n'y a pas d'autre dieu que toi. O donneur, il n'y a pas d'autre dieu que toi. O fort, ô maître de la force, ô fort, il n'y a pas d'autre dieu que toi. O guérisseur, ô maître du pardon, il n'y a pas d'autre dieu que toi. O vivant qui ne meurt pas, il n'y a pas d'autre dieu que toi. O suffisant, il n'y a pas d'autre dieu que toi. O indulgent, il n'y a pas d'autre dieu que toi. O puissant, ô grand, il n'y a pas d'autre dieu que toi. Gloire à toi ! J'ai été parmi les injustes. Il n'y a pas d'autre dieu que toi. O vivant, ô immuable ; dans tous les cieux il n'y a que toi. Il n'y a pas d'autre dieu que toi. O toi qui pardonnes [1], ô aimant, il n'y a pas d'autre dieu que toi. O receveur d'actions de grâces, ô doux, il n'y a pas d'autre dieu que toi. Allah, ô lumière des cieux et de la terre, du soleil, de la lune, des étoiles, des champs, des arbres, des bêtes et des créatures ; ô créateur, ô amour, (ô sultan) des sultans, il n'y a pas d'autre dieu que toi. O Allah, paix soit sur les membres de la communauté musulmane dans les pays (où ils se trouvent) ; ô directeur dans la voie spirituelle, ô bénédiction, ô béni, ô suffisant, ô miséricordieux, ô Allah [2] ! (En toi sont) le royaume du ciel, la puissance, le respect, la grandeur, la lumière, l'amour en totalité. Il n'y a pas d'autre dieu qu'Allah ! O louangé, (à toi) les louanges en grand nombre. (Folio 37 verso.) Il n'y a pas d'autre dieu qu'Allah. O surcroît de toutes choses, ô rapide, ô prompt ! Il n'y a pas d'autre dieu qu'Allah ! O témoin, ô bienfaiteur, ô très généreux pour celui qui suit la (bonne) voie, tu (fais) cesser l'épreuve pour celui qui est sur la terre. O doux, ô fort, (tu es) le salut des hommes, le salut du sultan et des sultans, des rois, du vizir, du *khâṭib* [3], du *faḳîh* [4], du savant, de l'astrologue, de l'enfant, de sa mère, de son père et des frères. O Allah ! (Récite) trois fois (l'invocation) : ô seigneur, celui qui

1) Les pécheurs qui se repentiront et se corrigeront de leurs fautes seront de nouveau admis au nombre des croyants.

2) Fin du verset 87 de la sûra XXI.

3) Prédicateur qui prononce la khoṭba, oraison spéciale du vendredi où on prie pour le prince régnant.

4) Jurisconsulte, homme versé dans la connaissance de la loi divine.

est dans la (bonne) voie (obtiendra) l'accroissement (de ses biens), de l'or, de l'argent, des vêtements, du fer, des bœufs, des richesses, du secours, des troupeaux, la science, des bijoux, des perles, du corail, toute espèce de choses.

بسم الله الرحمن الرحيم

(Folio 37 verso du ms. 8.) يَا عِمَادَ السموت و الارضي إلي يَا الله
يَا خَلِقُ الأرْوَاحِ (=ارواح) شَفِيقًا إذَالِكَ آلفَعَلُ الله آلكَرِيمُ
الرحيم يَا نُورُ يَا نُورُ الله السالك إستبغا لِي آلحَرْبِ وَ آلزنُوجِ
(=زنوج) مِنَ آلكَافِرِينَ اللهم اكْفِنِي مِنْ شَرِ آلزنُوجِ مِن
آلظَالِمِينَ فُلَانَ إبْنِ فُلَانٍ و قَوْمِهِ و جُنْدِهِ و تَبِعِهِ و حِلْ بَيْنَنَا و
بَيْنَهُمْ إنَكَ على كُلِ شَيْ قَدِيرٌ رَبَنَا أفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِتْ
أقْدَامَنَا وَ انْصُرْنَا عَلَى آلقَوْمِ آلكَافِرِينَ فَهَزَمُوهُمْ بِإذْنِ
الله تَعَالَى سَعَلْتُكَ يَا الله يَا حِرسكا بل يَا طَمْطَهَيَابَلْ
(folio 38 recto) يَا سَتَطَايَلْ يَا طَرْقَايَلْ تَلَتْ

## TRADUCTION

O pilier des cieux et de la terre, ô Allah, ô créateur des âmes, ô compatissant, c'est toi qui as la générosité. O Allah le généreux, le compatissant ; ô lumière, ô lumière d'Allah ! Tu conduis dans la (bonne) voie, vers la victoire dans les guerres contre les Zendjs[1] infidèles. O mon Dieu, permets-moi (par ton aide) de repousser le mal (que me font) les Zendjs qui sont parmi les

1) C'est le premier texte ancien où figure le nom des Zendjs.

tyrans, un Tel fils d'un Tel, sa tribu, son armée et ses sectateurs. Interpose-toi entre nous et eux, car tu es puissant sur toute chose. O notre seigneur, rends complète en nous la constance, affermis nos pas, rends-nous vainqueurs (dans nos combats) contre les infidèles et mets-les en déroute avec la permission de Dieu très-haut. Je te le demande, ô Allah, ô Ḥaramikâïl, ô Ṭamuṭihayâïl, (folio 38 recto), ô Sakaṭaïl, ô Ṭaûkâïl! (Récite cette invention) trois (fois).

## III

## Anges protecteurs des différentes parties du corps.

Le texte suivant publié seulement en traduction, doit se lire ainsi : (*les anges protecteurs de*) la tête (*sont*) : Za'ariyâïl, Yanâïl (*, il faut répéter leur nom*) trois fois. (*On doit ajouter aux noms des anges pour que l'invocation soit efficace* :) 'Azîz, Djabbâr (*qu'on répétera*) 70 fois ». Les membres de phrase entre parenthèse sont sous-entendus dans chaque invocation. Les noms à réciter après ceux des anges sont soit l'un des 99 noms d'Allah, soit une épithète divine ou une formule religieuse connues. Je n'ai pas jugé utile de les traduire.

Ms. 8, folio 25 recto. TÊTE : Za'ariyâïl, Yanâïl, trois fois. 'Azîz, Djabbâr, 70 fois.

ŒIL DROIT : Rabanâïl, Ramanâïl, Sâïl, une fois. 'Alîm, Ḳâdir, Sâdîd, dix fois.

ŒIL GAUCHE : Za'abiyâïl, trois fois. Allah, Rabbu 'l-'arš, 'Azîm, Karîm, trois fois.

LES DEUX SOURCILS : Rahahaïl, Samiyâïl, quatre fois. يا ناجد, يس, Hayyi, dix fois.

OREILLE DROITE : Raḥayâïl, Sa'iyâïl, Kalifâïl, quatre fois. Azîm, cent fois.

OREILLE GAUCHE : Ra'amiyâïl, Kanâïl, sept fois. Kârîm, Raḥîm, dix fois.

DENTS ET BOUCHE : Raḥabayâîl, Dariyâdayâîl, dix fois. Karîm, Rabbi, sept fois.

LÈVRES : Raḥabîbuyâîl, Karibâîl, dix fois. Ba'îd, Ḳarîb, Sâmi', dix fois.

LES DEUX VISAGES (*sic*) : Saḥayâîl, Ra'ayâîl, sept fois. O mon Dieu, bénis Moḥammad et sa famille; miséricorde de Dieu, bon par excellence, Djawâd, Karîm, sept fois.

LES OS DES DEUX JOUES : Ḥariyâîl, Ra'amiyâîl, Fakhayâîl, une fois. السَّمَا مَدَّهُ بِحَق, Allah, quatre fois; Rabbi, deux fois, رَحِمَنَّا = رَحْمَنَا cf. Korân LXVII, 28.

COU : Ru'ubâîl, Mâîl, Ruya'âîl, trois fois. Raûf, Salâm, Mûmin, Bismillah, 'Azîz, Djabbâr, Mutakabbir, sept fois.

ÉPAULE GAUCHE : 'Ariyâîl, Sahiyâîl, une fois. اللهم إنّي السالك, 'Aẓîm, maître des cieux, Allah, le Royaume (titre de la LXVII[e] sûra), Wâḥid, Kahhâr, trois fois.

ÉPAULE DROITE : Djamiyâîl (folio 26 recto), dix fois, عَمَال = عَمَّال grand travailleur, Kamâl, Fattâḥ, دَمِين = دَيَّن Damîn, trois fois.

POITRINE : Sadifayâîl, 'Adiyâîl, trois fois. بَشَّال, فَتَّاح, طريق = طَرِيق Tarîḳ, sept fois.

ESTOMAC : 'Aîl, Fâîl, une fois. Ḥabîb, Raḳîb, 'Aẓîm, Sâmi', Baṣîr, sept fois.

*Vutaûu* (?) : Ḥadiyâîl, Manaîl, trois fois. Bismillah, Billah, men Allah, ila Allah, 'ala Allah; il n'y a ni puissance ni force si ce n'est en Dieu, l'élevé, le grand; Ḥayyi, Ḳayyûm, Dzû'l-djalâli wa'l-ikrâm, sept fois.

DOS : Rahayâîl, Sama'ahâîl, sept fois. Karîm, 'Azîz, Raḥimanâ, sept fois.

CUL : Rabahuyâîl, Tharayâîl, —. Sarîf wa'l-âkhir, Tâhir, Bâṭin, 'Âfiya, سَرِيعًا = سريعة Sarî'a, sept fois.

PÉNIS : Madayûsâîl, trois fois. بِسْمِ الله, اللهم إنّي السالك, Seigneur du trône (folio 26 verso), وَالْمُلْكُ إِنَّ الَّذِينَ سَيِّد, الله لا سلام, sept fois.

Verge : Kayafâil, Ma'asâil, —. اللهم اني السالك, il n'y a pas d'autre dieu qu'Allah, السالك ... sept fois.

Bras droit : Dziburaîl, dix fois. ..., dix fois.

Bras gauche : Ta'âîl, Fahayâîl, —. 'Ali, Kâdir, Habib, Raḥimanâ, dix fois.

Avant-bras droit : Zarayâîl,—. Bismillah, il n'y a pas d'autre dieu qu'Allah, Barr, Ḥanân, Mannân, Djawâd, Karim, dix fois.

Paume de la main droite : 'Azil, Nâîl, une fois. Bismillah, Ilahî, Sayyidî, Mawlâ, اني السالك, ô Allah, ô Allah.

Index gauche : Huruyâîl, Sadafa'âîl, —. ô Allah, trois fois; Rabb, Rabb, sur lui soit le salut; Ḥaḳḳ, Mubîn, Dâyim, 'Âfiya, Ṣari'a.

Bras gauche : Djariyâîl, Ma'abâîl, —. Bismillah, 'Aziz, Ḥâkim, Rabb, trois fois; 'Âfiya, Ṣari'a, sept fois.

Coude gauche : 'Ariyânâîl, une fois. Kâfî, Mu'afî, ... = صافي Ṣâfî, Seigneur du Trône, 'Azim, 'Âfiya, Ṣari'a, sept fois.

Paume de la main gauche : Zariyâîl, trois fois. Bismillah, Rabbî, Mawlâ, Sayyid, 'Aziz, Djabbâr, Mutakabbir, Ḳahhâr, Laṭif, 'Âfiya, Ṣari'a, dix fois.

Aine gauche : Ruyâraziyâîl, —. Bismillah, اللهم اني السالك, Rabbu 's-salâm, Allah, Šakûr, 'Alim.

Les doigts gauches : Ḥiryâîl, Kana'âîl.

Cuisse gauche : Dzurumâîl, Safâîl. اللهم اني السالك, Ḥayyî, Ḳayyûm, Dzû 'l-djalâli wa'l-ikrâm.

Genou gauche : Samusâîl, Karâîl, —. Sadid, Dzû 'l-ḳowa, Matin, صافية الله, Mulk Allah, Aḥad, Allah, Ḳahhâr, Raḥimanâ.

Folio 27 verso. Os de la jambe gauche : 'Aruyâîl, Mâîl. اللهم اني السالك ... sic, Raḥmân, Raḥim, Ḥayyi, Ḳayyûm, Dzû 'l-djalâli wa 'l-ikrâm.

Mollet gauche : —. Allah, Nabinâ, Sadid, trois fois.

Plante du pied gauche : Harâdâîl, —. O mon Dieu, bénis Moḥammad et sa famille; Ḳarib, Ba'îd; ô Ḥâfiẓ, garde-moi; Mûmin,

Salut du croyant et sécurité de la foi et du monde, Bonté, 'Āfiya, Ḳadim.

Les doigts de pied : Nāil, Ma'āil, —. Allah, Lumière des cieux et des terres, Karim, Royaume (titre de la sûra LXVII), Nûr, 'Āfiya, Sari'a.

Aine droite : Karuba'āil. Lumière des serviteurs (de Dieu), Dominateur du royaume, Mîr, Moïse, 'Āfiya, Sari'a.

Cuisse droite : Dzariyāil, Diyāil, — Bismillah (folio 28 recto). Pilier des cieux et de la terre, du soleil, de la lune ; 'Āfiya, Sari'a.

Genou droit : Ruyāil, Rihāil, — 'Aziz, Djabbār, Mutakabbir, Ḳahhār, Laṭif, Djâhir, 'Āfiya, Sari'a.

Os de la jambe droite : Djahāil, Ḥabāil, —. اللهم انى السالك بحق هذه الاسمائه كلها, Allah, Raḥmān, Raḥim, Ḥayyi, Ḳayyûm, Dzû 'l-djalâli wa'l-ikrâm.

Moullet droit : Zacamāil, Fahāil, —. Azim, يا السهى ربنا ما حبة و دابة سريعا و رحمنا، الها واحد الم تجد ولد

Plante du pied droit : Ramuyāil, Ziriyāil, —. 'Azim, اللهم انى السالك يا او انت, 'Aziz, Djabbār, Mutakabbir, Gloire à Dieu ! Louange à Dieu ! Il n'y a pas d'autre dieu qu'Allah, Allah est le plus grand, il n'y a ni puissance ni force si ce n'est en Dieu Très-Haut, le grand.

Doigts du pied droit (folio 28 verso) : Harnyāil, Fanaḥāil, —. اللهم انى السالك وبحق محمد و آله وسلم تسليما.

Gabriel Ferrand.

1) Ces textes seront ultérieurement utilisés dans une étude d'ensemble des documents ayant trait aux Malgaches islamisés.

---

# REVUE DES LIVRES

---

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

R. E. Dennett. — **At the back of the black man's mind**, or Notes on the kingly office in West Africa. Londres, Macmillan et Cie, 1906, 8°, 288 pages, 10 sh.

Il est peu de livres traitant d'un groupement déterminé de demi-civilisés, qui laisse une impression aussi confuse et presque décourageante. A commencer par le titre, qu'on traduira : dans le tréfonds de l'âme nègre ; et par le sous-titre, qui ne répond pas au contenu, mais seulement à quelques chapitres.

Il s'agit des Bavili, population de langue bantou, habitant le Loango, province du Congo français. L'auteur vit parmi eux depuis une trentaine d'années ; on lui doit déjà un recueil de légendes, *Notes on the Folk-Lore of the Fjort*, remarquable par le soin et l'exactitude de l'édition. On ne saurait donc, en présence des faits à première vue étranges qu'il nous fait connaître, ou des interprétations plus étranges encore qu'il en donne, jeter là son nouveau livre sans plus.

L'informateur principal de M. Dennett a été le roi du Loango : d'après lui, il existe une concordance spéciale entre les différentes classes d'êtres et d'objets, lesquelles concordent à leur tour avec des départements administratifs, des divinités locales, des dieux proprement dits. On reconnait ici un « système de classification » comparable à ceux des Australiens, des Chinois, de l'astrologie antique, de l'occultisme, du blason. Faute de connaissances ethnographiques générales, M. Dennett n'a pas compris la signification réelle des faits qu'il a observés.

Avant d'indiquer rapidement les grandes lignes du système bavili, je tiens à faire remarquer, contre l'opinion que m'ont formulée divers africanistes ou ethnographes, que c'est précisément l'existence même des systèmes non africains énumérés ci-dessus qui constitue un argument en faveur de la véracité de M. Dennett et de ses informateurs. On

aura beau dire que les nègres aiment volontiers inventer de quoi satisfaire un blanc curieux; ou que les questions posées par M. Dennett ont influencé le roi des Bavili; ou que ce roi est un doux mystificateur qui a bâti un système à brûle pourpoint : comme les missionnaires n'ont pu importer un système de classification aussi en désaccord avec toute notre logique; que M. Dennett prouve par la manière dont il expose les faits qu'il a ignoré lui-même où on le conduisait; et qu'enfin le roi nègre qui aurait inventé *ex abrupto* le système posséderait un cerveau comparable à celui d'Aristote, de Linné ou d'Auguste Comte, grands classificateurs aussi, on se voit obligé d'admettre la véracité de M. Dennett. Je défie n'importe quel nègre isolé, n'importe quel blanc isolé et n'importe quel ethnographe très spécialisé de « fabriquer » quelque chose d'analogue au système de classification bavili.

Chacun des éléments fondamentaux du système est appelé par M. Dennett *symbole*; le terme scientifique correspondant est *orient*[1]. Les orients sont chez les Bavili au nombre de six, c'est-à-dire que toutes choses en ce monde sont réparties dans l'une ou l'autre de ces six catégories. Ainsi le roi a six titres, qui correspondent à six départements administratifs, à six groupes d'êtres ou d'objet sacrés, etc. Chaque catégorie comprend à son tour $6 \times 4 = 24$ êtres ou objets individuels. Ainsi chaque orient comprend 24 arbres sacrés; il y a donc 144 arbres et végétaux sacrés disséminés sur le territoire des Bavili; il y a de même 144 animaux sacrés. Si tel était le système complet, il serait aisément intelligible; mais il se complique par l'adjonction de deux autres catégories dont je reparlerai plus loin.

Voici d'abord un exemple du cas simple. Les six catégories terrestres sont : 1° les sanctuaires; 2° les terrains et les cours d'eau sacrés; 3° les arbres sacrés, 4° les animaux sacrés; 5° les présages, et 6° les saisons.

Le premier titre du roi est *Nkici-ci*, qui le met en relation avec les sanctuaires; le deuxième titre du roi est *Fumu*, en tant que roi des terrains et cours d'eau sacrés; le troisième *Ntinu-Lukene*, en tant que chef du léopard, c'est-à-dire des animaux sacrés; et ainsi de suite.

La vie générale à son tour est répartie dans les six catégories, qui portent des noms doubles : 1° *Mbungu-ntwali* : ce sont les deux *récipients à eau* qui jouent un rôle dans les palabres royaux, les funérailles, etc.; dans cette catégorie viennent se ranger tous les liquides; 2° *Nkalango* : c'est le *crabe* ainsi que la mer, et le *léopard* ainsi que la terre;

1) Cf. Durkheim et Mauss, *Année sociologique*, t. VI (1903).

3° *Mania-matali* : *mania* c'est le nom des *rochers froids* qu'on trouve dans les rivières et les vallées; dans cette catégorie rentre la lune à cause de l'impression de froid qu'elle donne; *matali*, c'est le nom des rochers *chauffés par le soleil*; le soleil rentre donc dans cette même catégorie ainsi que tout ce qui est chaud : 4° *Maula-nzienji* : c'est l'*étoile du matin* et l'*étoile du soir*; 5° *Ukonda* : c'est la *chasse à l'éléphant*, c'est-à-dire une expédition destinée à fournir une grande abondance de nourriture à la famille, mais rien à autrui; 6° *Bulu-ntu* : c'est un précipice ou un rapide, où peuvent *se briser la tête* les animaux et les hommes.

Notre terminologie donne, suivant M. Dennett, l'équivalence : 1° idée d'eau; 2° idée de terre; 3° idée de feu; 4° idée de mouvement et de procréation; 5° idée d'abondance; 6° idée d'animalité, d'humanité et de naissance.

Dans chaque catégorie viennent ensuite prendre place les objets naturels, les organes, les sensations, les sentiments, les qualités, etc. Ainsi 1° l'*eau* c'est la moralité, la sagesse, la parole, l'ouïe, la bouche, la paternité; 2° la *terre*, c'est la justice, la raison, l'intelligence, les graines, les herbes, les mains, la poitrine, le cœur, la maternité; 3° le *feu*, c'est l'amour, le désir, le mariage, l'union, le giron, l'odeur; 4° le *mouvement*, c'est le toucher, la conception, la germination, le tonnerre, l'éclair; 5° *l'abondance*, c'est le poids, l'énergie, la grossesse, la moisson, la vue, la mémoire, la jambe; 6° la *naissance*, c'est l'accouchement, la vie, la douleur, le goût, les lèvres.

Aux six catégories correspondent encore six saisons, de deux mois chaque; les noms de ces mois et de ces saisons, qu'il serait trop long de reproduire ici, rappellent les idées fondamentales d'eau, de terre, etc. A regarder de près, cependant, on s'aperçoit que cette division par six, puis par deux, est récente et en a remplacé une plus ancienne par trois (saisons) et par quatre (mois).

Ainsi nous arriverions à l'élément trinitaire qui serait resté dans le système théologique : *Nzambi*, sorte d'abstraction, est un dieu en trois personnes *Xi*, *Ci* et *Fu* : *Xi* est l'élément femelle et passif; *Ci* est l'élément mâle et actif; *Fu* est l'effet, la conséquence. La mer est regardée comme mâle (*Xi*); elle produit la pluie qui tombe sur la terre regardée comme femelle (*Ci*) et la féconde; l'eau ruisselle de toutes parts et forme des rivières; de même, la végétation s'active; les rivières et la végétation en tant que produits sont dits *Fu*. *Xi* et *Ci* ayant produit *Fu* cessent d'agir; mais *Fu* continue à se développer et sous le nom de *Vu*

devient actif dans le temps et l'espace, c'est-à-dire constitue les *saisons*[1].

Les noms des trois saisons primitives rappellent à leur tour les trois éléments de mâle, femelle et produit, les deux premières saisons procréant la troisième, laquelle devient cause à son tour et produit l'année qui suit.

Ceci dit, je reviens à la complication signalée plus haut. En réalité il n'y a pas *six* mais *huit* catégories qui portent un nom double : la première est *Mamu-Nzambi*, ce qui signifie « le verbe de Dieu » et la huitième est *Kaci-nuni*, qui signifie « mari-femme », c'est-à-dire oui et non, supérieur et inférieur, bref, les contradictoires. Ce que M. Dennett interprète ainsi : « la philosophie des Bavili peut être exprimée par la formule $1 + 6 + 1$ : six catégories, et en dehors d'elles, à une extrémité l'idée de Nzambi (Dieu) comme cause, et à l'autre celle d'être humain comme effet »[2].

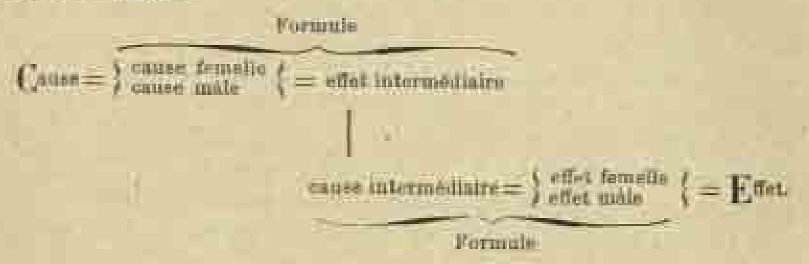
Il est difficile de considérer ce système comme primitif. D'abord M. Dennett a soin d'ajouter que l'ordre suivant lequel ces huit termes sont disposés ne provient d'aucune information indigène suivie ; c'est le résultat d'un classement des renseignements obtenus fragmentairement ; au lieu que la classification des choses de l'univers suivant les six orients provient des indigènes eux-mêmes. En outre, nous avons vu que les saisons comprenaient chacune quatre mois et que chaque orient groupe 24 individus. En sorte qu'il semble y avoir eu une combinaison de deux systèmes, l'un à base 3 (avec ses multiples 6 et 24) et l'autre à base 2 (avec ses multiples 4, 8 et 24).

Quoi qu'il en soit — et seule la connaissance des systèmes parallèles tels qu'ils doivent exister chez d'autres Bantous peut nous renseigner sur ce point — le système de classification Bavili n'est pas seulement théorique : il joue un rôle pratique considérable tant en matière politique et gouvernementale (il y a six départements dirigés par six princes, ayant sous leurs ordres des nombres déterminés d'officiers) qu'au point de vue de la direction morale et religieuse. Je laisse de côté la classification des présages pour citer seulement le fait suivant.

1) De même dans le système chinois *Khien*, le ciel, principe pur de la lumière, est mâle et *Kwun*, la terre, principe de l'obscurité, est femelle : mais les Chinois n'ont pas pensé à l'élément *produit*.

2) Ici encore l'on notera une intéressante analogie avec le système chinois qui comprend huit pouvoirs : le ciel et la terre (mâle et femelle) aux deux extrémités et entre eux les six autres pouvoirs : 1° vapeurs, nuages, émanations ; 2° feu, chaleur, soleil, lumière, éclair ; 3° tonnerre ; 4° vent et bois ; 5° eaux, rivières, lacs et mer ; 6° montagnes. Cf. De Groot, *The Religious System of China*, part. I.

Chacune des 6 catégories comprend 4 sanctuaires, dont le premier est regardé comme cause première, le second et le troisième comme causes efficientes (mâle et femelle) et le quatrième comme produit[1]; en outre il y a deux groupes à part en tête et en queue; et chaque groupe de quatre se trouve aussi dans un rapport génétique vis-à-vis des autres. D'où ce tableau :




C'est-à-dire qu'une Cause première produit une cause mâle et une cause femelle qui produisent un effet intermédiaire lequel en qualité de cause intermédiaire procrée un produit mâle et un produit femelle qui produisent un Effet final, la Cause et l'Effet étant en dehors de la formule[2].

Chaque sanctuaire a son arbre sacré, tous les arbres sacrés ne rentrant d'ailleurs pas nécessairement dans la formule, qui n'en comprend que 24. Le premier est l'arbre *Nkondo* (le baobab); il signifie que le roi doit, lors de son avènement, épouser une fille de la maison princière de Nguio et que les princesses royales doivent vivre à Kondi, où doit avoir lieu le choix du successeur; *nkondo* engendre *matondi* (la truffe) et *mavuka* (une plante textile), qui à eux deux procréent *mbota* (le lonchocarpus, à bois jaune très dur); or *matondi* signifie que le successeur au trône doit être aimé de ses sujets, *mavuka*, qu'il doit avoir le pouvoir de procréation c'est-à-dire être un homme excellent de toutes manières, et *mbota* qu'il doit être noble et endurant. A chaque sanctuaire adhère ainsi une prescription ou une tradition.

Et ainsi de sanctuaire en sanctuaire, de rivière en rivière, d'arbre en arbre, Maluango, grand roi des Bavili, expliqua à M. Dennett tout

1) L'ordre de ces sanctuaires et les idées qui s'y rattachent ont été exposés à M. Dennett par les indigènes eux-mêmes.

2) Dans certains cas l'élément sexuel disparaît : le système nerveux de l'homme est formé suivant les Bavili de 31 paires de nerfs ainsi réparties : 1° une paire cause; 2° trois paires effets; 3° six groupes de quatre paires intermédiaires; 4° trois paires effets; 5° une paire Effet, la paire Cause et la paire Effet ne comptant que pour une seule paire (*loc. cit.*, p. 137).

le code traditionnel suivant lequel rois, princes et sujets règlent leurs actions.

C'est avec raison que M. Denett regarde (p. 233) sa découverte comme des plus importantes, car elle permet d'atteindre, ainsi que l'indique le titre du livre, « le tréfonds même de la pensée nègre ». M. Dennett a ensuite retrouvé un système analogue chez les Yoruba du golfe de Guinée et chez les Bini, habitants du Bénin (*loc. cit.*, pp. 232-237).

Les Bini mettent tout en haut du système un Grand Dieu, *Oyisa*; au-dessous de lui se trouvent deux grandes divisions, suivant lesquelles se répartissent toutes les choses et tous les êtres; Oyisa préside à l'une et Eshu, Esprit Mauvais, à l'autre. Chaque division comprend trois sections, chacune desquelles comprend vingt-quatre pouvoirs en tant que Causes; puis viennent les six *formules*, chacune de vingt-quatre pouvoirs, dont 72 pour Oyisa et 72 pour Eshu. Enfin viennent les vingt-quatre Effets ou produits; soit en tout 201 termes.

Je doute que, sous cette forme, le système soit primitif : il me semble reconnaître une influence chrétienne (ces régions ont été évangélisées par les Portugais dès le XVI^e siècle) et peut-être musulmane dans le Grand Dieu, puis dans le dualisme du Dieu Bon et du Dieu Mauvais, qui équivalent à Dieu et au Diable, à Ormuzd et Ahriman, etc. Le système ne m'apparaît comme purement indigène qu'à partir des « six pouvoirs ». Il nous manque d'ailleurs pour le moment un élément d'appréciation, la division de l'espace suivant des points cardinaux.

L'exposé ci-dessus ne doit être pris que comme une sorte de schéma : dans la réalité, la complexité des détails obscurcit énormément les grandes lignes; et M. Dennett, qui a tenté de systématiser le tout, me semble l'avoir fait suivant des idées préconçues. Ainsi je lui laisse la pleine responsabilité de sa découverte d'une trinité ou triade, simplement fondée sur l'analyse des racines. Et même, il semble qu'on doive se défier de M. Dennett linguiste. Miss Werner remarque dans *Folk-Lore* juin 1907, p. 237, qu'il existe nombre de discordances entre le vocabulaire de M. Dennett et celui de Holman Bentley, *Dictionary of the Kongo Language*; en outre les graphies de M. Dennett sont incorrectes et ses étymologies pour la plupart fantaisistes (cf. A. Werner, *loc. cit.*, p. 238).

L'une d'entre elles porte précisément sur Nyambi que M. Dennett traduit par « l'esprit ou la personnalité des quatre », alors qu'on y reconnaît aisément le nom du dieu suprême de la plupart des Bantou, orthographié Nzambi, Nyambé, etc. Je crains que M. Dennett n'ait ainsi

été empêché de découvrir les vraies caractéristiques, chez les Bavili, de cette divinité.

Quant au système de classification générale, il est très utile à connaître pour voir clair dans l'extrême multitude des « fétiches » ou, comme dit M. Dennett, des « pouvoirs ». Il est certain que l'on doit à l'auteur la meilleure analyse de cet ensemble complexe de croyances et de coutumes communément appelé *fétichisme*. M. Dennett y a reconnu une forme du dynamisme magico-religieux : le fétiche est un équivalent du mana mélano-polynésien, du hasina malgache, et pas autre chose. Je n'entrerai pas ici dans le détail des faits, car un choix est impossible. Le mécanisme est comme toujours la transmission du « pouvoir » par contact ou à distance.

Le tort de M. Dennett, c'est d'avoir voulu opposer les deux variétés de cette même notion de « puissance », l'une bienfaisante qu'il appelle religion et l'autre maléficiente, qu'il nomme magie. Il a raison en ce sens, qu'en effet les mots magie et religion s'opposent de cette manière dans le langage courant : il a tort en ce sens que les concepts fondamentaux et le mécanisme sont identiques dans l'une et l'autre.

On ne saurait, en tout cas, trop insister sur la nécessité de rayer de la terminologie hiérologique, avec les mots de chamanisme ou de lamaïsme, celui aussi de fétichisme, d'autant plus que les observateurs croient trop souvent nous avoir renseignés sur une population quand ils l'ont traitée simplement de « fétichiste ». A ce point de vue, je recommande la lecture d'un excellent petit livre de A. C. Haddon, *Magic and Fetishism* (Constable, 1906, 1 shilling), où l'on trouvera la question posée sur le terrain qu'il faut et tous les renseignements bibliographiques nécessaires[1].

En définitive, les historiens des religions doivent une grande gratitude à M. Dennett pour avoir recueilli des renseignements aussi importants. On espère qu'il continuera ses recherches et comblera les lacunes considérables qui demeurent, mais sans se laisser aller autant à son désir d'interpréter.

A. VAN GENNEP.

1) Je trouve confirmation de la définition dynamiste du fétichisme dans le livre, qui vient de paraître, de Pechuel-Loesche : *Die Loango Expedition*, t. III, fasc. 2 : *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, Strecker et Schrœder, 4° ; cf. p. 354 ; et pour des allusions au « système de classification », incomplètes et mal comprises, pp. 469-471.

B. Baentsch, prof. de théol. à Iéna. — **Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte.** — Tubingue, Mohr, 1906, xii-120 pages, 2 m. 40.

« Dans cet exposé l'auteur a entrepris de nager contre le courant. Il a de plus en plus l'impression que, avec la connaissance grandissante de l'ancien Orient qui s'ouvre pour nous de jour en jour plus largement grâce aux efforts zélés de l'archéologie orientale, la manière actuelle de traiter l'histoire de la religion israélite ne peut plus se défendre — : elle est basée d'une façon beaucoup trop unilatérale sur l'idée d'évolution; — et il a essayé de le prouver sur un point particulièrement important », les origines du monothéisme israélite, en prenant pour guides MM. Winckler, Hommel et Alfred Jeremias (p. v).

« On regardait jusqu'il y a peu de temps comme un fait acquis que de toutes les religions de l'antiquité la religion d'Israël a été la seule qui ait possédé la croyance monothéiste ». Or l'assyriologie affirme que « des traces d'un monothéisme plus ou moins clair doivent se rencontrer aussi en dehors de la religion d'Israël dans l'ancien Orient » (p. 1).

C'est à l'examen de cette assertion de certains assyriologues qu'est consacrée la première partie du travail.

Dans la religion babylonienne, M. Baentsch distingue trois grands courants :

1° Dans la religion populaire il relève un élément moral. Sans doute on croyait à l'existence d'autres dieux nationaux ; mais le panthéon de chaque ville était monarchique et, dans les hymnes adressés aux « dieux suprêmes », l'adorateur oubliait que c'étaient des divinités locales, parce qu'elles avaient en même temps une signification cosmique.

2° Dans la « religion des personnalités pieuses », telle qu'on la trouve en particulier dans les psaumes pénitentiaux, on constate une « religiosité relativement élevée ». Le fidèle appelle la divinité « mon dieu », « ma déesse » ; il ressent donc le besoin de s'attacher à un seul dieu. Cette divinité particulière est exaltée au-dessus de toutes les autres ; celles-ci n'interviennent dans les hymnes que comme intercesseurs. Ce n'est que de l' « hénothéisme » sans doute ; mais « tout

hénothéisme, quand sous ce nom se cache une vie religieuse authentique, tend au monothéisme comme à son achèvement » (p. 17).

3° Dans la religion des prêtres, enfin, on trouve diverses spéculations dont « l'idée fondamentale..., qui se lit partout, du moins entre les lignes,.., peut s'exprimer ainsi en termes abstraits : les divers dieux ne sont au fond pas des puissances indépendantes, mais seulement des apparitions partielles de la puissance divine unique qui se manifeste dans l'univers » (p. 32-33). Cette idée n'est formellement exprimée que dans des textes récents. « On n'est sans doute jamais arrivé à Babylone à un monothéisme officiel. Ces spéculations *monothéisantes* avaient un caractère absolument privé et purement théorique » (p. 34). Mais elles ont contribué à décomposer les notions grossièrement polythéistes.

En Égypte les prêtres d'Héliopolis considèrent tous les dieux comme des formes de Râ. La conséquence monothéiste de ces spéculations a été tirée avec assez de rigueur par Aménophis IV, qui proclama dieu unique Atonou, « l'Éclat qui est dans le disque solaire », et fit fermer les temples des autres divinités (vers 1400 av. J.-C.).

En Syrie, en Phénicie, en Canaan, pays tout pénétrés de la culture orientale, des spéculations analogues ont dû avoir cours, du moins parmi les prêtres des grands sanctuaires. On y constate, en tout cas, un polythéisme monarchique, ce qui, « du moins pour les initiés, signifiait une concentration de l'idée de Dieu » (p. 39).

L'auteur se pose alors la question : le monothéisme d'Israël et du judaïsme a-t-il été sans rapport aucun avec le monothéisme de l'ancien Orient ? Il commence par reconnaître qu'il y a entre l'un et l'autre des différences profondes. Le monothéisme oriental est une doctrine spéculative ; le monothéisme israélite est une confiance religieuse en un Dieu unique. Le monothéisme oriental n'exclut pas le polythéisme ; le Dieu d'Israël, au contraire, ne tolère à côté de lui aucune manifestation partielle de la divinité. Pour le monothéisme oriental, la divinité unique, étant astrale, panthéiste, peu personnelle, n'est pas objet de la piété ; le Dieu d'Israël, au contraire, est une personne, supérieure aux astres, seul objet de l'adoration. Pour l'Oriental la divinité unique était une puissance de la nature ; elle ne devenait morale en quelque mesure que lorsqu'elle était unie à l'un des dieux suprêmes concrets. Yahvéh, au contraire, est l'incarnation de l'idée morale.

Il a cependant existé, d'après M. Baentsch, entre ces deux formes du monothéisme un rapport historique. Déjà les ancêtres d'Israël, les

tribus sur lesquelles Moïse a exercé son action, adoraient un dieu suprême, qui n'était autre que le dieu-Lune, Sin en babylonien, comme le prouvent les noms du mont Sinaï et du désert de Sin, ainsi que les traces de culte lunaire qui se sont conservées dans la religion israélite (nouvelle lune, sabbat, Pâque). Yahvèh était alors subordonné ou plus probablement identifié à ce dieu-Lune : de là le nom de *Yahvèh Sebaoth* (Yahvèh des armées) ; M. Baentsch croit, en effet, que ce terme se rapportait à l'armée des astres (Juges 5, 20 ; Jos. 5, 14) *avant* d'être appliqué aux armées d'Israël.

Moïse lui-même est mis par la tradition en rapport avec l'Égypte et avec Madian, c'est-à-dire avec deux foyers du monothéisme oriental (les Madianites avaient un panthéon monarchique dont le maître était Ouadd, un dieu-Lune). Moïse, ayant créé une religion nouvelle et l'ayant maintenue, doit avoir prêché Dieu d'une façon absolument nouvelle. Quelle a été l'idée directrice de cette création de Moïse? On peut l'établir par induction : ce qui a distingué le yahvisme c'est que, comme puissance spirituelle, il a toujours tendu à s'opposer nettement aux religions naturistes et astrales. Cette tendance n'était pas naturelle au peuple israélite ; elle vient d'une grande personnalité ; comme elle ne procède ni des prophètes du VIII[e] siècle ni de leurs précurseurs (car les uns et les autres ont fait œuvre de réaction), elle doit avoir Moïse pour auteur. Le côté astral et naturiste de la figure de Yahvèh ne compte plus pour Moïse ; Yahvèh était donc pour lui au-dessus des astres et de la nature. Moïse a dû déjà interpréter le nom de Yahvèh par « Celui qui est ». Il a créé un monothéisme pratique. S'il n'en a pas tiré les conséquences universalistes, c'est qu'il voulait fonder un État, ce qui n'allait pas sans une religion d'État.

Après Moïse les grandes idées qu'il avait émises s'épaissirent et furent éclipsées par des notions secondaires. Mais il y eut toujours des réactions de la conception mosaïque contre ces altérations populaires. L'un des effets les plus féconds de cette tendance réactionnaire fut l'adoption par l'élite d'Israël de l'idée de création ; courante dans l'Orient ancien, connue depuis longtemps en Canaan, cette idée fut de bonne heure tournée à la gloire de Yahvèh, ainsi que d'autres mythes orientaux (Gen. 2-11). Le monothéisme théorique de l'ancien Orient vint ainsi se superposer au monothéisme pratique de Moïse.

La tradition sur Abram est le témoin de cette adoption par les Yahvistes de la religion supérieure de l'ancien Orient. Abram, en effet, est une figure cananéenne ; il représente « une étape religieuse » très im-

portante, où l'on adorait, sous les noms abstraits d'*El*, d'*Elohim*, d'*El šadday*, un dieu suprême qui n'excluait peut-être pas les autres divinités, mais qui tendait au monothéisme. La religion d'Abram marquait sans doute un progrès sur les spéculations des prêtres babyloniens : car le patriarche est représenté quittant Our Casdim et Harran, les deux grands centres du culte de Sin ; mais, d'autre part, il n'y avait pas rupture complète entre la religion d'Abram et celle des Babyloniens, puisque les motifs lunaires abondent dans l'histoire du patriarche (M. Baentsch adopte ici une idée de M. Winckler). Les traditions sur Abram prouvent donc qu'il existait en Canaan entre 2000 et 1400 le culte d'un El céleste supérieur, en relation avec la religion babylonienne, et que les Israélites ou du moins une élite en Israël adopta les idées de cette religion en les appliquant à Yahvéh.

A vrai dire, ce Yahvéh Dieu des mondes n'intéressa d'abord qu'une minorité ; il n'avait pas de rapport intime avec le Dieu national.

Ce furent les prophètes qui, sous le coup des catastrophes du VIII[e] siècle, opérèrent la fusion entre les deux Yahvéh : la ruine d'Israël n'était-elle pas la preuve tout à la fois de la justice de Yahvéh et de sa souveraineté universelle ? Le triomphe du monothéisme est dû aux prophètes, qui ont embrassé d'un même regard le Yahvéh Dieu de l'univers et le Yahvéh éthique du monothéisme national.

Telle est dans ses grandes lignes la construction de l'histoire des origines du monothéisme israélite que M. Baentsch croit devoir substituer à la conception que l'on tire habituellement de l'étude critique des sources hébraïques. Cette construction soulève de multiples objections. Indiquons-en du moins quelques-unes.

Il y a un inconvénient sérieux à prêter au terme de monothéisme le sens vague et imprécis que lui donne en général l'auteur. Il parle de monothéisme, non seulement quand il rencontre la croyance à l'existence d'un dieu unique, mais aussi lorsqu'il constate la foi en un dieu suprême (polythéisme monarchique), ou quand dans un hymne il relève des expressions lyriques qui ne conviendraient, à proprement parler, qu'à une divinité unique (hénothéisme), ou encore lorsqu'il se trouve en présence d'une religiosité supérieure ou d'un culte où l'élément moral est particulièrement accentué. Il importait, dans ce sujet surtout, d'apporter la plus grande précision dans la désignation des différents phénomènes religieux pour ne pas se laisser duper par les mots.

De fait, lorsqu'on examine les choses de près, les preuves que l'auteur donne de l'existence d'un monothéisme oriental apparaissent singu-

lièrement fragiles. La plupart des textes visés sont à ranger dans les catégories de l'hénothéisme ou du polythéisme monarchique. Tout au plus peut-on attribuer aux prêtres babyloniens une doctrine monothéiste ésotérique ; encore faut-il pour cela « lire entre les lignes » ou s'appuyer sur des documents néobabyloniens.

Quant à la réforme d'Aménophis IV en Égypte, M. Maspero en conteste absolument le caractère monothéiste. Le dieu de ce Pharaon, d'après l'illustre égyptologue, n'en voulait qu'à Amon de Thèbes. « Il proscrivait celui-ci et ne le tolérait qu'à Thèbes, encore exigait-il qu'on effaçât le nom partout où on le rencontrait, mais il respectait et Râ, et Horus, et Harmakhis, et tous ceux qui n'étaient pas Amon ». La raison de cette attitude d'Aménophis était un dessein politique contre les prêtres d'Amon. « Ed. Meyer et Tiele mêlent à l'idée politique une conception de monothéisme dont rien dans les faits connus ne me paraît justifier suffisamment l'exactitude, pour le moment du moins »[1].

Il est donc fort douteux qu'il y ait à faire entrer en ligne de compte, dans la formation de la religion israélite, le *monothéisme* oriental. Ce qui paraît exact, c'est que les Babyloniens, avec leur vaste horizon politique, avec leur connaissance développée de l'univers, se faisaient de la puissance de leurs dieux une idée infiniment plus élevée que les peuplades nomades, dont la vue spirituelle était forcément limitée à un cercle restreint. C'est aux Babyloniens que les Israélites ont emprunté l'idée et le récit de la création. Mais qui dit création ne dit pas encore monothéisme. Le créateur, pour beaucoup de peuples, est un dieu national, local, quand ce n'est pas un animal ou un être humain.

M. Baentsch s'efforce de prouver que les tribus hébraïques avant Moïse auraient pratiqué un polythéisme monarchique dont la divinité suprême aurait été Sin, le dieu-Lune des Babyloniens. La démonstration est des plus insuffisantes. *Pour les Hébreux* le Sinaï n'était pas le séjour du dieu-Lune, mais la montagne sainte de Yahvéh, auquel M. Baentsch lui-même n'ose pas attribuer un caractère foncièrement lunaire. A supposer donc que Sinaï vienne de Sin, ce nom prouverait simplement que quelque antique population qui avait précédé les Hébreux dans ces régions avait adoré le dieu-Lune, peut-être à côté de beaucoup d'autres divinités.

Que le Dieu de Moïse ait eu à la fois des attributs universels et un caractère national, cela n'a rien que de vraisemblable. C'était le cas

1. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, II, p. 322, 325.

d'une multitude de divinités dans les religions antiques. Mais, dans la mesure où il est permis d'affirmer quelque chose sur l'œuvre de Moïse, il parait bien que l'élément national a été, dans sa notion de Dieu, le trait prédominant et non pas seulement un facteur secondaire, imposé par la mentalité du temps, comme le veut M. Baentsch : former le peuple d'Israël a dû être pour lui l'objectif principal, l'expression essentielle de la volonté de Yahvéh. Les traits universels que renfermait sa notion de Dieu ne se sont développés que plus tard.

M. Baentsch a raison lorsqu'il signale l'importance des éléments de culture babylonienne que les Israélites ont assimilés à leur religion après leur établissement en Palestine. Mais il parait bien douteux que l'histoire d'Abraham nous ait conservé le souvenir d'une religion supérieure qui aurait eu cours en Canaan avant l'arrivée des Hébreux. La peinture de la religion d'Abraham est certainement ce qu'il y a de plus récent dans l'histoire du patriarche : la tradition orale peut conserver quelque temps la mémoire de certains faits extérieurs; elle altère, au contraire, très rapidement tout ce qui est idées, croyances, langage du passé. M. Baentsch admet, du reste, lui-même que la tradition en question était devenue fort confuse, puisqu'Abram, présenté dans cette tradition comme un adorateur d'*El*, était en même temps, d'après notre auteur, une personnification de ce Dieu suprême ; le nom d'Ab-ram lui parait, en effet, rappeler le titre de « père miséricordieux, compatissant » porté par Sin ; ceux de Sara (princesse) et de Milka (reine) sont de même, pour lui, des attributs des déesses de Harran.

Le moindre défaut de la construction de M. Baentsch n'est pas de méconnaître l'originalité des prophètes, si puissamment mise en relief par les Wellhausen et les Robertson Smith. Les prophètes ne sont pour lui, comme pour les adeptes de la conception traditionnelle, que de pâles répliques de Moïse.

Ils ont, dit-il, assuré le triomphe du monothéisme en fusionnant le Yahvéh Dieu de l'univers, créateur du monde, tel que l'avaient conçu quelques esprits d'élite à l'imitation du Mardouk babylonien, avec le Yahvéh Dieu moral d'Israël, tel que l'avait annoncé Moïse. Ce n'est pas là l'impression que laisse l'étude de la prédication des premiers prophètes. Yahvéh Dieu de l'univers physique, des astres, des cieux et de la mer ne les intéresse guère. Yahvéh est pour eux surtout le souverain des nations, le maître de l'histoire. Cette notion est née immédiatement du contact des réalités de l'époque tragique où ils vivaient. De plus on ne saurait parler de « triomphe du monothéisme » à propos

d'Amos, d'Osée, d'Esaïe, de Jérémie. Le monothéisme conscient, théorique ne se trouve chez eux qu'en voie de *formation*; il ne triomphera qu'avec le Deutéronomiste et le second Esaïe.

Bref il faut sans doute accorder à M. Baentsch que l'évolution de la religion d'Israël a été plus complexe, moins rapide, plus ouverte aux influences du dehors que ne le donnaient à penser certains exposés modernes de l'histoire de cette religion. Mais il n'y a pas lieu jusqu'à présent de rejeter la conception générale qui paraît résulter du classement chronologique des divers documents hébraïques.

Adolphe Lods.

---

Paul Fiebig. **Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu**. — Tubingue et Leipzig, Mohr, 1904. vii-167 p., 3 marks.

Le grand ouvrage de M. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 1889) a remis à l'ordre du jour la question de l'interprétation des paraboles et de leur rôle dans l'enseignement de Jésus. On peut dire que ce livre magistral a porté le coup de grâce à l'ancienne méthode d'interprétation des paraboles, qui consistait à chercher à chaque détail un sens allégorique, à la manière de Philon. M. Jülicher s'est attaché à établir de la façon la plus nette, la plus précise, quels sont les caractères propres de la parabole d'une part, et de l'allégorie d'autre part. La parabole, selon lui, est une comparaison qui ne met en lumière qu'une idée unique; elle constitue un récit ayant sa vie propre. Dans l'allégorie, au contraire, chaque trait figure symboliquement un des éléments de l'enseignement que l'on veut donner. La parabole éclaire, illustre une leçon par un exemple ou un fait similaire; l'allégorie exprime l'idée sous une forme voilée, et ne devient claire que pour celui qui en possède la clef.

M. Fiebig s'est proposé de contrôler, de compléter et au besoin de rectifier les conclusions de M. Jülicher par l'étude des paraboles qui se rencontrent dans la littérature juive ancienne. Et, pour le dire tout de suite, il aboutit à trouver les vues du savant professeur justes dans l'ensemble, mais unilatérales.

Faute de temps, l'auteur s'est limité à l'examen d'un seul ouvrage de la littérature rabbinique, la *Mechilta*, recueil de gloses sur l'*Exode* en néo-hébreu, auquel M. Schlatter avait déjà reconnu une importance

exceptionnelle. M. Fiebig a collationné et reproduit tous les passages de la Mechilta, tant anonymes que transmis avec nom d'auteur, qui portent le nom de *machal* (terme hébreu traduit dans les synoptiques par παραβολή), ou qui ont un contenu analogue.

Et il arrive aux conclusions suivantes. Les *mechalim* de la Mechilta présentent la parenté la plus intime avec les paraboles des synoptiques; les formules d'introduction sont souvent toutes pareilles; le domaine auquel sont de préférence empruntées les images est sensiblement la même, bien que la nature et la vie des petites villes occupent moins de place dans les comparaisons des rabbins. Le récit constituant le *machal* est d'ordinaire naturel, vraisemblable; parfois il y a des traits extraordinaires destinés à frapper davantage par leur allure paradoxale; il en est de même dans les évangiles (les ouvriers de la onzième heure, les mauvais vignerons, les noces du fils du roi).

Les *mechalim* de la Mechilta ne sont pas des allégories à la façon des apocalypses. Sont-ils donc tous des « paraboles » au sens strict que M. Jülicher donne à ce terme? Non. Tantôt entre l'image et l'idée qu'il s'agit d'illustrer il n'y a qu'un seul point de contact, tantôt il y en a plusieurs. Il faut se garder d'interpréter tous les *mechalim* d'après un seul et même schéma. Ce sont « des paraboles avec mélange d'allégorie » (Joh. Weiss). D'ailleurs, ajoute avec raison M. Fiebig, « une *pure* parabole est quelque chose d'aussi difficile à construire qu'une *pure* allégorie. Et ici comme dans d'autres cas, ce qui n'est pas pur, ce qui n'a pas d'arêtes vives, est ce qui dans la vie est le plus fréquent, parce que le plus naturel » (p. 98-99). Il ne faut donc pas *a priori* refuser à Jésus tout ce qui dans les paraboles évangéliques est allégorique, tous les traits qui, à côté de l'idée principale, mettent en lumière des points de ressemblance secondaires entre l'image choisie et le fait à illustrer.

Du reste, si les *mechalim* de la Mechilta sont des spécimens du même « genre » que les paraboles des évangiles synoptiques, celles-ci leur sont infiniment supérieures par leur fraîcheur et leur naturel, aussi bien que par l'intérêt des vérités qu'elles visent à mettre en lumière : les rabbins s'appliquent à éclairer l'exégèse de l'Ancien Testament, sujet important sans doute, mais qui « ne réchauffe pas le cœur », tandis que les paraboles du Nouveau Testament ont pour objets les points les plus essentiels de la vie religieuse, le péché et la grâce, la prière, la miséricorde et l'amour, le royaume des cieux.

Mais une question se pose encore. La Mechilta n'a été rédigée que longtemps après les évangiles synoptiques. Est-il dès lors légitime

d'expliquer les paraboles du Nouveau Testament par l'analogie de celles du midrach juif ? Il y a, répond M. Fiebig, des raisons de penser que des paraboles du genre de celles de la Mechilta ont eu cours déjà du temps de Jésus. Les sentences du traité étudié sont pour la plupart attribuées aux *tannaim*, c'est-à-dire aux docteurs antérieurs à R. Yehouda Hannasi (vers 220 après J.-C.) ; l'une des paraboles est rapportée à Rabban Gamaliel II (90-110). A la mort de R. Meir, élève de R. Aqiba (II^e^ siècle) on disait qu'avec lui mourait le *machal* : preuve qu'il était dès lors d'un usage courant. Des *mechalim* sont attribués à Hillel, le contemporain des débuts de notre ère. Jésus, en racontant des paraboles, n'a donc pas, comme on l'a souvent prétendu, inventé une forme nouvelle d'enseignement ; les disciples s'étonnent, non qu'il recoure à ce procédé, mais qu'il l'emploie parfois d'une manière qui les déroute.

De ces constatations, M. Fiebig tire les règles suivantes pour la critique et l'interprétation des paraboles évangéliques :

1° Il faut, en partant de la façon de parler et de penser du temps, déterminer ce qui est possible dans la bouche de Jésus ;

2° Il n'est pas permis d'écarter *a priori* des paraboles de Jésus les idées du royaume de Dieu et du Fils de l'Homme parce que ces notions sont apocalyptiques ;

3° Il faut se rappeler que les paraboles juives n'ont pas toutes le même schéma.

Faisant l'application de ces principes à deux paraboles particulièrement contestées, celle du Semeur et celle de l'Ivraie, l'auteur maintient leur authenticité intégrale. M. Jülicher estimait, au contraire, que la première est un remaniement allégorique tardif d'une « parabole » réellement prononcée par Jésus, et que la seconde est entièrement inauthentique.

M. Fiebig croit pouvoir aller plus loin encore et tente de sauver l'historicité de la sentence prêtée par les synoptiques à Jésus sur le but de ses paraboles : « A vous, dit Jésus à ses disciples, il est donné de pénétrer le mystère du royaume de Dieu ; mais à ceux-là, aux gens du dehors, tout est communiqué en paraboles, afin que, en regardant, ils ne voient point, que, en entendant, ils ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné » (Marc 4, 11, 12). M. Jülicher rejetait l'originalité de ces paroles, parce que les paraboles dans l'enseignement des rabbins et très certainement aussi dans la pensée de Jésus ont pour but d'éclairer, de *dévoiler*, tandis qu'ici, d'après les évangélistes, elles sont destinées, comme les paraboles

apocalyptiques et hellénistiques, à *voiler* la pensée de l'auteur aux non-initiés.

M. Fiebig objecte qu'en réalité il y a une parenté indéniable entre les paraboles de Jésus et celles qu'on trouve dans les apocalypses et les apocryphes. Il insiste spécialement sur le cas du Siracide, qui affirme fréquemment le caractère énigmatique de ses paraboles (3, 29 ; 39, 1 ss. ; 47, 17; cf. Sap. 8, 8), et qui a cependant souvent des comparaisons qui nous semblent absolument claires et limpides. Ce caractère obscur prêté par les Juifs à leurs paraboles vient, selon M. Fiebig, de ce que ces comparaisons sont difficiles à imaginer et de ce qu'il est parfois malaisé de trouver le *tertium comparationis* des images de l'Écriture.

Il y a du vrai dans ces observations. Il reste cependant que Jésus, qui se servait des paraboles pour « forcer » en quelque sorte les foules à mieux retenir et à s'assimiler plus profondément ses appels, n'a guère pu dire qu'il parlait au peuple en paraboles pour empêcher la masse de ses auditeurs de se convertir. Nous avons là sans doute un fruit de la réflexion théologique d'une époque ultérieure influencée par le passage d'Esaïe 6, 9, 10[1].

Quoi qu'il en soit des réserves que l'on pourra faire sur telle ou telle appréciation de détail de l'auteur, son livre reste, en tout cas, un ouvrage capital sur la question, parce qu'il apporte, clairement classés, des *faits* importants peu accessibles au commun des exégètes du Nouveau Testament. Il faut souhaiter que des travaux analogues soient publiés sur les autres écrits de la littérature juive et que, élargissant le cercle des recherches, on s'attaque non seulement aux pages présentant un intérêt particulier pour l'étude du temps de Jésus, mais à l'ensemble de la littérature rabbinique, pour en faire l'examen critique complet et méthodique qui nous manque toujours.

ADOLPHE LODS.

1) Voyez à ce sujet les excellentes pages de M. Albert Aeschimann dans la thèse qu'il a tout récemment présentée à la Faculté libre de théologie prot. de Paris : *Pourquoi Jésus s'est-il servi de la parabole?* Genève, Romet, 1907, p. 27-48.

---

G. J. P. J. Bolland. — **De Evangelische Josua.** — *Eene poging tot aanwijzing van den oorsprong des Christendoms.* — Leiden, A. H. Adriani, 1907.

Dans cet essai sur l'origine du christianisme, M. Bolland, professeur de philosophie à l'Université de Leyde, construit un édifice compliqué et qui semble fragile, sur un fondement très solide. Son point de départ est un fait exact, et d'ailleurs connu : le nom grec de *Jésus* est identiquement le même que le nom de *Josué* dans l'hébreu de l'A. T. C'est le nom que donne Moïse (Num. **13**, 16) à Hosée, fils de Nun, qui doit achever l'œuvre du grand législateur et conduire le peuple dans la Terre promise où Moïse ne peut pénétrer.

De là à conclure que le « Josué évangélique », c'est-à-dire Jésus, n'est qu'un symbole représentant le vrai successeur de Moïse, la personnification du salut de l'Éternel (Josué = l'Éternel sauve) attendu par Israël, il n'y a qu'un pas, si du moins l'on ne se tient pas sur le terrain strictement historique. L'auteur franchit ce pas hardiment, en s'appuyant sur l'interprétation allégorique des écrivains du II^e siècle. Le Christ ne ressemble guère, il est vrai, au roi vengeur qu'attendaient les Juifs palestiniens du I^er siècle. Aussi trouvons-nous dans le N. T. (Luc **4**, 18, Act. des Ap. **10**, 38) des traces des tentatives qui ont été faites pour tirer son caractère messianique d'autre chose que du titre de roi. Il est présenté comme grand-prêtre (Hebr. **3**, 1-2)[1] et médiateur entre Dieu et les hommes (Gal. **3**, 19. 1 Tim. **2**, 5). Tels sont également les titres du *Logos* de Philon. Quiconque est au courant de la philosophie antique reconnait tout de suite le rapport étroit qui existe entre ce *Logos* philonien, esprit et nature, unissant l'homme et Dieu, et le Sage idéal du stoïcisme.

Suivant M. B. le « Saint de Dieu » (Marc **1**, 24) n'a pas plus de réalité que le Sage du Portique ou le *Logos*. Il n'a jamais existé autre part que dans l'esprit des Alexandrins allégorisants. « L'Évangile, dit-il, joyeux message qui annonce la venue du vrai Josué, est une création de l'exégèse alexandrine (p. 20). L'esprit qui a produit l'Évangile est l'esprit de la gnose alexandrine ; le Jésus qui y enseigne et y est enseigné est une

1) Le grand prêtre est en effet qualifié de « oint », χριστός, dans le grec de la Septante (*Lévit.* **4**, 3, 5, 16, **6**, 22). Par contre, nous ne voyons pas très bien ce qu'on peut conclure du fait (p. 12) qu'un grand-prêtre porte le nom de Ἰησοῦς dans la Septante (*Zach.*, **3**, 1-8).

personnification de l'esprit qui est né du judaïsme et qui le dépasse » (p. 25). Que le « Josué de l'Évangile » soit en même temps le Sauveur des Juifs, c'est un *quiproquo* symbolique inévitable, puisque la religion de l'esprit devait naître du mosaïsme (p. 29). C'est un *quiproquo* divino-humain, répète l'auteur (p. 26). Tout le christianisme n'est qu'un *quiproquo* touchant, émouvant, qui a remué le monde, un *quiproquo* hellénistique à propos d'un thème judaïque (p. 23).

M. B. présente son travail comme le dernier mot de la tendance *moderne*, mais il ajoute que ce modernisme, c'est-à-dire le protestantisme libéral, avec sa méthode historique et critique, est dépassé, fini, aussi contraire à l'esprit nouveau que la foi traditionnelle et aveugle[1]. Il le noie dans un *même* dédain avec « la banalité scientifique » qui règne parmi les savants de profession. Dans ce milieu-là, prophétise-t-il, on n'approfondira pas son livre, et, à part quelques objections sans importance, on gardera sur ses idées un silence prudent. Sur ce, il somme ceux qui veulent le réfuter, de démontrer que le Christ n'est pas un symbole de Josué, que le récit de la passion ne repose pas sur un fond de sagesse alexandrine, etc., etc.

Ne serait-ce pas plutôt à lui à faire la preuve d'idées si déconcertantes, si contraires aux résultats, qui paraissent acquis, de la science religieuse, autrement qu'en quelques pages de brochures assez touffues, pour qu'il soit difficile d'y établir un certain ordre? Quelques arguments vraiment trop discutables suffisent-ils pour remettre en question l'authenticité des « grandes épîtres pauliniennes » et pour attribuer l'Épître aux Romains à un Séthien ou à un Naasénien, qui aurait habité Rome entre 100 et 125 (p. 38)? En ce qui concerne les Évangiles, la solution de M. B. n'est pas moins curieuse : il cherche leur première forme à Alexandrie où il place l'origine du christianisme. Il retrouve ce premier Évangile alexandrin dont il relève de nombreuses traces dans nos canoniques[2], dans

1) Par contre, M. B. fait de copieuses citations de savants catholiques, tels que MM. l'abbé Loisy et P. Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, qui apprendront peut-être avec étonnement que leurs ouvrages lui servent à étayer ses thèses très peu orthodoxes.

2) La Parabole du Semeur, si l'on compare les variantes des Synoptiques, a été pour la première fois écrite en « gnostique » (p. 60). De même, « Dieu seul est bon » est opposé au dieu menteur des Juifs, d'après les Ophites et Valentin (p. 65). M. B. ramène également au gnosticisme alexandrin la parole sur la vérité révélée aux enfants et non aux sages, les miracles évangéliques, la confession de Pierre, la passion et la résurrection du Christ (p. 71-72).

l'apocryphe connu sous le nom d' « Évangile des Égyptiens ». Ce « Proto-Marc alexandrin », comme il l'appelle, fut bientôt remanié et modifié, tout d'abord à Rome, où il prit la forme judaïsante (Matthieu), hellénistique (Luc), neutre et décidément universaliste (Marc). Quant au IVe Évangile, il est un produit de la « gnose alexandrinisée de Samarie » et fut vraisemblablement écrit à Ephèse (p. 27).

Telle est la solution que l'auteur, hégélien de 1907, donne comme le dernier mot de la science du N. T., en comparant son œuvre à celle de l'hégélien de 1835, Vatke, sur le Pentateuque (p. 70). Elle est dans un désaccord si criant avec les résultats actuels de la critique du N. T. que, pour la discuter, il faudrait un volume, qu'il vaudra la peine d'écrire quand M. B. aura développé sa thèse plus longuement et plus solidement. De même, il est inutile, à notre avis, de s'arrêter à critiquer une interprétation mythique et symbolique de la vie du Christ, qui a disparu depuis longtemps du monde savant. Jésus est né de l'esprit prophétique qui traverse les Écritures juives. Il a été conçu d'une vierge qui devrait s'appeler Judith puisqu'elle représente la nation juive. Si elle s'appelle en réalité Maria ou Mirjam, comme la sœur de Moïse, ce n'est pas fait pour embarrasser l'auteur, qui observe que ce nom sert à « figurer le rapport entre le *josuanisme* évangélique et le mosaïsme » (p. 21). Il est le purificateur de l'esprit impur, chasse le démon déchaîné du judaïsme (guérison du lépreux, expulsion de démons). Il est trahi par Juda, toujours le judaïsme, cette fois-ci symbole du judaïsme ingrat qui livre à la mort le nouvel esprit. « La croix, symbole égyptien de la vie à venir », est le moyen par lequel va naître le véritable esprit qui parle dans le judaïsme, le signe par lequel l'esprit *josuanique* conquerra le monde. Les miracles, les souffrances, la mort et la résurrection du Christ sont appuyés, sur « le Roc », c'est-à-dire Pierre, représentant des douze premiers disciples, grâce auquel le judaïsme devient le « témoin symbolique » de ce que raconte l'Évangile.

Peut-être l'auteur n'a-t-il pas tort de prévoir qu'aucune plume savante n'essaiera de le réfuter. Il y a cependant dans ces pages beaucoup d'érudition, une certaine logique abstraite, un esprit spéculatif sinon historique et positif, de l'imagination, beaucoup de sincérité, un ardent amour de la vérité, le tout donnant à l'ouvrage un caractère original auquel il faut rendre hommage.

G. Dupont.

William Benjamin Smith. — **Der vorchristliche Jesus, nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums.** Mit einem Vorworte von Paul Wilhelm Schmiedel. 1 vol. in-8 de xix-243 p. — Giessen, Alfred Töpelman, 1906.

M. W. B. Smith est professeur de mathématiques à une Université des États-Unis. Mathématicien par profession, il est théologien par goût et par vocation, mais il est loin d'être un simple amateur et possède une science étendue et surtout une connaissance approfondie de l'ancienne littérature chrétienne. Son ouvrage, dont la traduction allemande a paru sous le titre transcrit ci-dessus, n'est pas à proprement parler un livre : c'est un premier apport de matériaux pour un livre à écrire plus tard. Il se compose de cinq études qui ne forment pas un tout, mais qui se rapportent plus ou moins directement au même sujet.

La première de ces études, qui a pour titre *Der Vorchristliche Jesus*, est la plus importante parce qu'elle contient l'exposé de la thèse de l'auteur et l'indication des principaux arguments sur lesquels il l'appuie. M. Smith y examine un certain nombre de textes et de faits, qui, d'après lui, conduisent nécessairement à admettre qu'il y a eu chez les Juifs, et particulièrement chez les Juifs hellénistes, une divinité du nom de Jésus, antérieure au commencement de l'ère chrétienne, ou qui sont inexplicables autrement.

C'est d'abord l'expression τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, qui se trouve deux fois dans les Synoptiques (Marc, v, 27 ; Luc, xxiv, 19) et deux fois dans le livre des *Actes* (xviii, 25; xxviii, 31), et qui, dans les quatre cas signifie, d'après M. S., la doctrine concernant Jésus. Il s'agit (Marc, v, 27) de la femme malade d'une perte de sang, qui ayant appris τὰ π. τ. Ἰ., s'approcha de Jésus et toucha son vêtement. D'après le contexte, τὰ π. τ. Ἰ. signifie les guérisons opérées par Jésus : mais l'auteur, frappé du fait que le membre de phrase « ayant appris τὰ π. τ. Ἰ. » ne se trouve ni dans Matthieu ni dans Luc, y voit une addition faite par un réviseur de Marc qui a mis là sans raison une expression en usage pour indiquer la doctrine concernant Jésus. Dans la relation relative aux disciples d'Emmaüs, l'expression τὰ π. τ. Ἰ. est également expliquée très clairement par le contexte : il s'agit, non d'une doctrine, mais des événements concernant Jésus : M. S. voit aussi là une formule usitée dans un autre sens et insérée après coup dans le récit où elle est inutile. Dans le passage *Act.*, xxviii, 31, où il est dit que Paul enseignait en toute

liberté τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, il n'y a pas de raison pour voir dans cette expression exclusivement la doctrine concernant Jésus, car les événements de la vie de Jésus ont pu aussi trouver place dans l'enseignement de l'apôtre. Le quatrième passage (*Actes*, XVIII, 25) est le seul qui donne quelque apparence de fondement à l'hypothèse de l'auteur. Il s'agit là d'Apollos qui enseignait avec soin τὰ περὶ τ. Ἰ., bien qu'il ne connût que le baptême de Jean. Apollos ne connaissait ni les enseignements de Jésus, ni son histoire, ni sa mort, ni sa résurrection, et cependant il enseignait τὰ π. τ. Ἰ. : c'était donc la doctrine concernant un autre Jésus que le Jésus des évangiles, le Jésus adoré comme une divinité avant l'ère chrétienne. M. S. voit dans le mot κατηχημένος la preuve qu'il y avait à Alexandrie un enseignement catéchétique pour enseigner cette doctrine, dont Apollos était devenu l'ardent missionnaire. Les douze disciples que Paul rencontre peu après à Éphèse, qui avaient été baptisés au baptême de Jean et qui n'avaient pas reçu le Saint-Esprit, étaient probablement des disciples d'Apollos ; en tout cas, l'auteur voit dans ces récits la preuve qu'il y a eu, dans des temps très anciens, différentes formes de la doctrine concernant Jésus.

Nous entrons, avec l'histoire d'Apollos, dans un autre ordre de faits tirés du livre des *Actes*, qui doivent prouver que, contrairement à l'affirmation de ce livre, la doctrine concernant Jésus a eu de nombreux foyers de propagande.

C'est d'abord l'histoire de Simon le magicien (*Act.*, VIII, 9-24) dans lequel M. S. voit un adepte de cette doctrine concernant Jésus. Sa doctrine ne devait pas différer beaucoup de celle de Philippe, puisqu'il devint si vite croyant et se fit baptiser. Dans la tradition des Pères de l'Église, Simon le magicien est le père des hérésies ; il représente donc une doctrine rapprochée de celle du christianisme, mais d'une origine plus ancienne. Même conclusion tirée de l'histoire du magicien juif Elymas, qui s'appelait aussi Barjésus. Ce nom signifie adorateur de Jésus et devait désigner le cercle d'adeptes dont il faisait partie ; le terme de frères du Seigneur, frères de Jésus, devait également désigner un cercle d'adorateurs de Jésus. Le fait qu'il est appelé un faux prophète prouve que sa doctrine devait être dans une certaine mesure parente de celle des missionnaires qui parcouraient l'île de Chypre.

L'île de Chypre a été un foyer ancien de la propagande de la foi nouvelle. Barnabas était cypriote et représentait une forme antérieure du paulinisme ; le disciple Mnason, chez lequel descendirent Paul et ses compagnons, était aussi cypriote (*Act.*, XXI, 16) ; l'île de Chypre était,

d'après Irénée, la patrie de Valentin. Ce sont des hommes de Chypre et de Cyrène qui annoncent l'évangile aux Grecs à Antioche. La Cyrénaïque était aussi un centre de propagande. Les sept exorcistes, fils de l'archiprêtre juif Scéva, qui chassaient les démons au nom de Jésus, sont également des représentants d'une forme de foi antérieure au christianisme. Enfin M. S. découvre tout un groupe de missionnaires indépendants de Paul, qui n'ont avec lui que des rapports fortuits et parmi lesquels il n'occupe pas la première place. C'est l'un d'entre eux qui a rédigé le journal de voyage dont on trouve des fragments insérés dans le livre des *Actes*. Ces missionnaires ont eu une grande activité et des relations très étendues et devaient prêcher une forme de la nouvelle doctrine.

L'auteur voit dans ces faits la preuve que la doctrine concernant Jésus a de nombreux foyers de propagande. L'auteur du IIIe Évangile et du livre des *Actes* n'en veut connaître qu'un ; mais la manière dont il raconte comment cette doctrine sortit de Jérusalem est absolument inadmissible. La persécution à propos d'Étienne ne peut être historique, car elle est en contradiction avec ce qui est dit des rapports primitifs des disciples avec les Juifs; on ne s'explique pas pourquoi les apôtres sont seuls épargnés. L'auteur du livre des *Actes* ne savait rien sur l'origine de la propagande chrétienne; il y a suppléé par l'imagination, mais ce qu'il raconte ne peut expliquer les nombreux faits mentionnés plus haut.

Une autre preuve que Jésus a été une divinité antérieure au christianisme se trouve dans un hymne naassénien cité par Hippolyte (v, 10). La date de cet hymne est inconnue, mais il est très ancien : « Ensuite Jésus dit : vois, Père, il y a lutte avec le mal sur la terre... etc. » Les Naassiniens adoraient très anciennement Jésus comme une divinité. En outre, ils l'identifiaient, d'après le même Hippolyte (v, 6), avec le Fils de l'homme, c'est-à-dire l'humanité, spécialement l'humanité spirituelle. C'est de là que l'expression a passé dans les évangiles.

L'ancienne prédication de l'évangile que rapporte le livre des *Actes* est un témoignage irrécusable que le culte de Jésus avait un long passé. Toute cette prédication et toute l'action miraculeuse tournent autour du *nom*. Dans les temps très anciens où a eu lieu cette prédication, le nom de Jésus a une puissance magique qui agit dans le baptême, dans les guérisons, dans les exorcismes. Déjà dans l'esprit des évangélistes, le nom de Jésus a, dès le commencement, une puissance magique (Luc IX, 49 ; X, 17), preuve décisive de la divinité originelle de Jésus. Comment

cela serait-il possible si le nom et l'idée de Jésus n'avaient eu auparavant déjà une longue histoire?

Le nom de Nazaréens, sous lequel les chrétiens étaient d'abord connus, n'est pas un nom d'origine ; il n'y avait pas, au commencement de notre ère, de localité du nom de Nazareth ; il signifie gardien, protecteur. Épiphane témoigne que les Ναζαραῖοι existaient avant le Christ (Panar. Hær. 29, 6), et ne connaissaient pas le Christ. Ces Nazaréens n'ont pu tirer leur nom de Nazareth, avec laquelle ils n'avaient aucun rapport. Enfin dans le papyrus de Paris, publié par C. Wessely, qui date du IV[e] siècle de notre ère, mais dont le contenu est beaucoup plus ancien, se trouve, au milieu de mots sans signification, la formule : Je t'adjure par Ναζαρι. Dans le même paryrus, on rencontre le nom de Jésus : « Je t'adjure par Jésus, le dieu des Hébreux », ce qui prouve que les deux noms de Jésus et de Nazaréen étaient employés, dans les temps antérieurs au christianisme, dans des formules d'exorcisme. Ils ont à peu près le même sens et il n'y a rien de plus naturel que la réunion des deux noms : Jésus le Nazaréen, le premier ayant pourtant fini par évincer le second.

Nous avons présenté, dans ce qu'ils ont d'essentiel les arguments invoqués par M. S. en faveur de sa thèse. Ils sont nombreux, présentés avec beaucoup d'habileté, et peuvent, par leur ensemble, faire impression. Mais ils sont tous, sans exception, purement hypothétiques. Les faits cités sont bien des faits, mais le rapport qu'ils peuvent avoir avec une divinité du nom de Jésus, antérieure à l'ère chrétienne, et dont le culte serait la vraie origine du christianisme, est purement hypothétique. Les mots τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, dans le passage des *Actes* relatifs à Apollos ne peuvent avoir le sens que leur donne l'auteur que si on suppose qu'Apollos ne savait absolument rien de la vie et des enseignements du Jésus des évangiles. Là est le nerf du raisonnement, mais ce n'est qu'une hypothèse sans grande vraisemblance. Il y avait assez de rapports entre Jérusalem et la colonie juive d'Alexandrie pour que, vingt-cinq ans après la mort de Jésus, on y ait connu quelque chose de sa vie et de ses enseignements, et qu'Apollos en ait été instruit. C'est ainsi que le récit des *Actes* présente les choses : Aquilas et Priscille n'eurent qu'à le renseigner plus exactement. L'interprétation des récits des *Actes* relatifs à Simon le magicien, à Barjésus, aux douze disciples d'Éphèse, aux sept fils de Scéva, sont aussi de pures hypothèses ; il ne manquait alors ni de magiciens ni d'exorcistes, qui pouvaient chercher à gagner des adeptes pour leurs doctrines, mais rien n'indique que

ceux-là aient été spécialement des adorateurs du dieu Jésus. Quant aux nombreux foyers de propagande que l'auteur découvre dans les relations des *Actes*, il faut beaucoup d'imagination pour en voir dans l'île de Chypre et à Cyrène, parce que Barnabas, Mnason et Valentin étaient Cypriotes et que ce sont des gens de Chypre et de Cyrène qui ont annoncé l'évangile aux Grecs à Antioche, ou en Samarie, parce que Simon le magicien y exerçait sa sorcellerie, ou à Alexandrie, parce qu'Apollos en venait. Il en faut plus encore pour voir dans les compagnons de Paul, pendant les voyages de Troas à Philippe et de Césarée à Rome, des missionnaires propageant la doctrine du dieu Jésus. L'argument tiré du nom de Nazaréen n'a quelque valeur que si on admet qu'au temps de l'évangile il n'existait pas en Galilée de localité du nom de Nazareth. Nous ne sortons pas du domaine de l'hypothèse avec l'hymne cité par Hippolyte et les formules d'exorcisme du papyrus publié par Wessely, car la date de ces documents est incertaine. Les Naasséniens sont, d'après Hippolyte, antérieurs au christianisme, mais l'hymne qu'il cite n'est pas nécessairement contemporain de leur origine. Les formules d'exorcisme sont très anciennes : c'est possible, mais relativement à quoi? Que peut-on fonder de solide sur des paroles dont l'origine et la date sont absolument incertaines?

Il faut rendre justice à la science et à l'habileté de M. Smith; son travail est à ce point de vue très remarquable; il accumule des hypothèses qui se transforment insensiblement sous sa plume en faits établis; il les relie l'une à l'autre, les appuie l'une sur l'autre, et a l'art de donner à l'ensemble l'apparence d'une construction solide; mais tout cela repose en somme sur la pointe d'une aiguille, car les hypothèses ne changent pas de nature en s'accumulant.

La deuxième étude a pour titre : *Die Bedeutung des Beinamens Nazoräus*, c'est le développement de ce qui a été dit brièvement dans la première sur ce sujet. Nous n'y reviendrons pas.

La troisième étude nous transporte sur un autre terrain. Elle a pour titre *Anastasis*, et pour but d'établir la signification primitive, dans l'ancienne prédication chrétienne, du verbe ἀνίστημι et de son dérivé ἀνάστασις. Le verbe signifie dans le Nouveau Testament susciter, établir et ressusciter; le terme qui en dérive est couramment employé, dans le Nouveau Testament et chez les écrivains ecclésiastiques dans le sens de résurrection. M. S. veut montrer par l'examen d'un certain nombre de passages et par d'autres considérations que là où le verbe semble signifier ressusciter, ou il est mal compris, ou il a été détourné

de son véritable sens par une glose explicative, et que le sens primitif est toujours susciter. De même ἀνάστασις doit avoir signifié primitivement, dans la plus ancienne prédication chrétienne, non pas la résurrection de Jésus, mais l'acte par lequel Dieu l'a établi ou suscité dans le ciel Fils ou Messie. Il serait trop long d'entrer ici dans le détail des arguments que l'auteur fait valoir en faveur de sa thèse, car l'examen qu'il fait des textes ne se laisse pas résumer. On peut lui concéder que dans quelques passages les deux idées de susciter et de ressusciter sont en quelque sorte enchevêtrées l'une dans l'autre et que l'hypothèse d'un remaniement de ces textes n'est pas invraisemblable. Mais cela ne justifie nullement l'hypothèse qu'il y aurait eu, à l'origine, une prédication chrétienne à laquelle le Jésus des évangiles aurait été absolument inconnu, et où il n'aurait été question que d'un Fils ou d'un Messie suscité par Dieu dans le ciel, en attendant qu'il vienne sur les nuées pour accomplir sa mission. Il y a eu sans doute, dans les temps qui ont précédé le christianisme, une littérature apocalyptique où des idées de ce genre ont pu être exprimées, et qui a peut-être laissé des traces dans les Synoptiques et dans les discours du livre des *Actes*. Mais, autant que nous pouvons le savoir, cette littérature n'avait aucun caractère chrétien.

Sous le titre *Der Säemann sät den Logos*, la quatrième étude s'occupe de l'origine de la parabole du Semeur. Cette parabole existe en quatre leçons, trois dans les Synoptiques, et la quatrième, moins connue, d'origine naassénienne, dans les *Philosophoumena* d'Hippolyte, v. 8. Cette dernière ne parle que de trois terrains : le chemin, le sol pierreux et la bonne terre. Les textes de Matthieu et de Marc viennent de la même source, celui de Luc vient d'une source différente, mais les deux sources doivent avoir une origine commune. L'auteur compare ces différents textes et conclut que la leçon naassénienne, qui est la plus courte, la plus simple, qui ne contient aucun mot inutile, doit être la leçon primitive et par conséquent la plus ancienne. Or, d'après Hippolyte, les Naasséniens datent d'une époque bien antérieure au christianisme. Hippolyte range les hérétiques par ordre chronologique : les Naasséniens sont au premier rang et Simon le Magicien, qui était un contemporain de Pierre, seulement au cinquième. La parabole s'applique à leur doctrine ; ils reconnaissaient trois classes d'hommes : les terrestres, les psychiques et les pneumatiques, selon qu'ils participaient au Logos, et ces trois classes sont représentées par les trois espèces de terrains où le Logos est semé. Les Synoptiques donnent à la

parabole un autre sens : ce qui est semé n'est plus le Logos, mais la prédication de l'Évangile ; le Semeur n'est pas le Dieu infini, mais Jésus ; ils ont ajouté les épines ; mais la dépendance du texte primitif est encore marquée par le fait que la parabole dit non : *un* semeur, mais : *le* semeur sortit pour semer.

Il est évident que la leçon des Naasséniens et celle des Synoptiques ont une origine commune, mais la question de priorité n'est pas tranchée, par le fait que la secte des Naasséniens est antérieure au christianisme ; la date de leur origine et celle du document dont il s'agit sont deux choses différentes. Elle ne peut non plus guère être tranchée par la comparaison des textes, car si les Naasséniens ont emprunté la parabole à la tradition évangélique, ils n'en ont pris naturellement que ce qui pouvait exprimer leur doctrine. Nous sommes encore ici, comme dans les études précédentes, dans le domaine de l'hypothèse.

La dernière étude est la plus longue et occupe presque la moitié du volume. Elle a pour titre *Sæculi Silentium. Der Römerbrief vor 160 n. Chr.* C'est une étude critique des témoignages relatifs à l'épître aux Romains, qu'on a trouvés ou cru trouver dans la littérature chrétienne avant 160. Comme l'indique le titre, la conclusion est que ces témoignages sont nuls, ou tellement contestables qu'on peut les considérer comme nuls. Ce silence d'un siècle semble étonnant à l'auteur si l'épître est authentique. On a l'impression, en lisant cette étude, que l'auteur est sous l'influence dominante de son hypothèse fondamentale, et qu'aucun des témoignages qu'on a cru rencontrer ne trouvera grâce à ses yeux. C'est une affaire d'appréciation individuelle et ce n'est pas sur ce terrain des témoignages externes qu'on peut livrer le combat décisif sur la question de l'authenticité. Le paulinisme a sa date dans l'histoire de l'Église chrétienne ; il n'a pu naître que dans un temps où cette Église était encore engagée dans le judaïsme : quelle raison aurait-on eu de l'écrire ou de la composer en réunissant des fragments d'origine diverse, vers l'an 160 ? En tout cas cette épître n'a pu être l'œuvre du premier venu, et révèle une personnalité avec laquelle la critique ne peut pas ne pas compter.

L'ouvrage de M. S. révèle une grande science et une habileté consommée ; nous ne pouvons, à cet égard, que lui rendre un hommage bien mérité. Mais il ne nous est pas possible de voir dans ses conclusions autre chose que des hypothèses absolument gratuites.

EUG. PICARD.

J. H. Gerretsen. — **Rechtvaardigmaking by Paulus, in verband met de prediking van Christus in de Synoptici en de beginselen der Reformatie.** — 1 vol. in-8 de 253 p. Nimègue. H. ten Hoet, 1905.

La doctrine de la justification d'après Paul présente de nombreuses difficultés qui exercent depuis longtemps la sagacité des exégètes et des théologiens, et qui sont loin d'être résolues. M. Gerretsen les aborde à son tour, en tenant compte des travaux de ses devanciers, mais d'une manière tout à fait personnelle et originale. Son livre est divisé en cinq chapitres : le premier traite de la signification du mot δικαιοῦν, et analyse surtout les passages Rom. IV et II, 13 sqq., le deuxième de la doctrine du péché au point de vue transcendant (Rom. V, 12-21) et au point de vue immanent (Rom. VII, 7-13) ; le troisième de la justification ; les deux chapitres suivants, *Paul et les Synoptiques* et *Paul et la Réformation*, bien qu'appartenant au sujet indiqué par le titre de l'ouvrage, sont plutôt des annexes que des parties constituantes de l'étude principale.

Il serait difficile de donner une analyse du travail de M. G. Les questions qu'il discute sont trop nombreuses, et il faudrait un volume pour les passer en revue. Nous devons donc nous borner, quoique à regret, car c'est dans les détails que son étude est particulièrement intéressante, à indiquer sommairement les résultats auxquels il est arrivé.

La transgression du premier homme a placé toute sa descendance sous l'empire du péché et de la mort. Dieu, dans sa miséricorde, a voulu supprimer cette condamnation qui pesait sur le monde. Il a réconcilié le monde avec lui par la mort du Christ. Juridiquement, on supprime l'effet d'une condamnation en la subissant. Le Christ, véritablement homme et faisant organiquement partie de l'humanité, a été, quoique n'ayant pas connu le péché, mis sous l'empire du péché et de la mort ; il a subi volontairement la condamnation et l'a ainsi supprimée, comblant l'abîme qui séparait l'homme de Dieu, et rétablissant entre le créateur et sa créature les rapports qui avaient été rompus par le péché. Mais l'homme individuellement n'est pas encore justifié par le fait que la mort du Christ a réconcilié le monde avec Dieu ; il faut qu'il s'approprie cette réconciliation : il est justifié en mourant avec le Christ qui est mort pour lui, et en ressuscitant avec lui. Cette mort du

croyant est figurée par le baptême : l'immersion dans l'eau en est l'image, comme la sortie de l'eau est l'image de sa résurrection.

La justification est l'œuvre de Dieu, non seulement en ce sens que Dieu a réconcilié le monde avec lui, mais aussi en ce sens qu'il intervient dans la justification individuelle par l'élection. Mais l'élection des uns et le rejet des autres ne sont que des moyens dont Dieu se sert pour arriver à son but, qui est le salut de tous. La seule chose demandée à l'homme est la foi, qui est en premier lieu une inébranlable confiance en la toute puissance de Dieu, qui peut sauver l'homme du péché ; mais cette condition du salut, Dieu la produit lui-même dans le cœur de l'homme.

Telle est, en résumé, l'idée que M. G. s'est faite, après une étude sérieuse et approfondie, de la justification d'après Paul. Les résultats auxquels il a abouti représentent-ils bien la pensée, et toute la pensée de l'apôtre? Disons d'abord qu'on ne trouve pas trace, dans son travail, de préoccupations dogmatiques. C'est la première condition à réaliser pour mener à bien une étude comme celle-ci, qui est en somme une étude historique. Mais il est pourtant parti d'une idée préconçue, de l'idée qu'il devait trouver, dans les épîtres de Paul, un système bien arrondi et bien symétrique. Nous trouvons cette idée très nettement exprimée dès les premières pages de son livre : après avoir analysé le passage Rom. IV et avoir établi la doctrine de la justification par la foi, il se heurte au passage Rom. II, 6-16, où Paul semble avoir complètement oublié sa doctrine fondamentale et déclare que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Faut-il admettre que Paul retombe ici dans les idées de son ancien pharisaïsme? M. G. ne le pense pas. Paul, dit-il, aurait dans un moment d'inattention, perdu de vue, dans son épître principale, la vérité sur laquelle a été basée toute sa doctrine? C'est impossible! Une autre interprétation est nécessaire, et nous ne pouvons nous arrêter avant d'avoir fait rentrer le passage Rom. II, 6-16 dans l'ensemble de la pensée de Paul (p. 30). Faire rentrer un passage dans un ensemble d'idées où il n'entre pas de lui-même, c'est un procédé qui n'est pas nouveau, mais qui a donné rarement de bons résultats. A force de subtilités grammaticales et exégétiques, M. Gerretsen arrive à faire dire à Paul, dans ce passage, que ceux qui auront voulu et cherché le bien, sans pouvoir l'accomplir, seront justifiés, non par leurs œuvres, mais par leur bonne volonté. Malheureusement, après toutes ces laborieuses explications, le v. 6 : Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, reste absolument intact, et comme la suite n'est que

le développement de cette idée, toute l'ingéniosité du monde est impuissante à la faire disparaître.

Dans le chapitre sur la doctrine du péché, M. G. s'attache à résoudre avec non moins de subtilité et d'ingéniosité les difficultés que présentent les deux passages qu'il étudie surtout. Dans le passage Rom. v, 12-21, la traduction de ἐφ' ᾧ par « parce que » lui semble en contradiction avec le sens général du v. 12 et de tout le passage, le but de Paul étant de montrer que la mort a régné sur tous les hommes, non parce que tous ont péché, mais parce qu'un seul a péché. Il propose donc de traduire « par suite de quoi » : la mort a régné sur tous les hommes, par suite de quoi tous ont péché. Il y aurait donc là un renversement des rapports de causalité entre le péché et la mort : pour le premier homme, par lequel le péché est entré dans le monde, le péché vient d'abord, et la mort ensuite, comme conséquence ; pour ceux qui sont venus après lui, la mort vient d'abord, et le péché ensuite, comme conséquence. Si Paul a eu ici cette pensée, il en a eu une autre Rom. vii, 9 : quand j'étais sans loi, je vivais, mais le commandement me fut donné, le péché vint à naître et moi, je mourus. M. G. se condamne à de nouvelles subtilités pour faire rentrer ce passage dans la ligne de son interprétation de ἐφ' ᾧ, sans parvenir à sortir de ces difficultés.

Ces exemples suffisent pour montrer le côté faible du travail de M. G. Il n'y a pas de plus vaine tentative que de vouloir enfermer la pensée de Paul dans un cadre rigide. Elle déborde de tous les côtés. Paul a été un grand théologien, mais il a été aussi et surtout un grand apôtre, aux prises avec les exigences et les difficultés de sa mission. La rigueur de ses conceptions dogmatiques fléchit constamment au contact de la vie réelle. Il y a deux hommes en lui : comme théologien, il dira : rien ne sert de vouloir et de courir, c'est Dieu qui fait miséricorde ; comme apôtre il écrira : courez de manière à remporter le prix ; il suffit de parcourir ses épîtres pour trouver, presque à chaque page, de ces contradictions. C'est un fait qu'on ne peut éliminer et dont il nous semble qu'il faut tenir compte dans une étude de théologie biblique, sous peine de ne voir qu'un côté de la pensée de l'apôtre et de la présenter avec une étroitesse systématique qui n'a jamais été dans son esprit.

Encore un mot en terminant sur le chapitre *Paul et les Synoptiques*. M. G. reconnait les différences considérables qui existent entre l'enseignement de Jésus et les doctrines de l'apôtre, mais reprend ensuite d'une main ce qu'il a donné de l'autre. Il retrouve dans les Synoptiques les idées essentielles de Paul, et conclut que ces évangiles n'excluent

pas la possibilité d'une théorie de la justification telle que ce dernier la donne. Des deux côtés tout repose sur la mort de Jésus sur la croix, présentée aussi par les Synoptiques comme nécessaire au salut des hommes. Il est vrai que, pendant toute la première partie de son ministère, Jésus a prêché la repentance comme condition du pardon et de l'entrée dans le règne de Dieu, sans qu'il soit question d'un sacrifice intervenant pour rendre le pardon possible, et que si Israël s'était converti à cette prédication, le règne de Dieu aurait pu s'établir ainsi ; mais le peuple juif ne s'est pas repenti, et la mort de Jésus est devenue nécessaire pour atteindre le but.

Cette hypothèse, d'ailleurs sans appui dans les récits des Synoptiques, ne s'accorderait guère avec les idées de Paul, qui est loin de faire dépendre d'une circonstance historique la nécessité de la mort de Jésus. D'un autre côté, les données des Synoptiques sont peu concordantes sur ce point. Dans quelques passages, cette mort est représentée comme une conséquence du fanatisme criminel des Juifs (Marc, XII, 7 ; Luc, XIII, 33) ; le plus souvent, comme une nécessité, dont les raisons ne sont pas données, ou parce qu'il fallait que les écritures fussent accomplies ; le passage Marc, X, 45 lui attribue une signification nouvelle et passablement vague ; le seul endroit où elle soit mise en rapport avec le pardon des péchés est Matth., XXVI, 28, où cette mention pourrait bien n'être qu'une explication postérieure des paroles qui précèdent. Il est évident que la première tradition évangélique cherchait à s'expliquer la mort de Jésus, mais n'était pas bien fixée sur ce point, d'où on peut conclure que Jésus ne s'était pas lui-même prononcé clairement à cet égard. Conclure des deux passages cités en dernier lieu que tout, dans les Synoptiques, repose sur la mort de Jésus, nous semble dépasser de beaucoup les données de ces évangiles, d'autant plus que ces passages sont en contradiction manifeste avec les enseignements les plus clairs et les plus positifs de Jésus.

La seule conclusion qui se dégage de l'examen impartial des textes est que la théologie de Paul relative à la justification, non seulement est absente dans les Synoptiques, mais encore ne s'ajuste pas à l'enseignement de Jésus. Cet enseignement se suffit à lui-même ; il forme un tout simple et harmonieux et perd son unité et sa signification dès qu'on y introduit des éléments étrangers et contradictoires.

Eug. Picard.

---

LOUIS SALTET. — **Les réordinations.** *Étude sur le sacrement de l'Ordre.* — Paris, librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1907.

La question des réordinations n'avait guère fait de progrès depuis Morin, qui avait déjà versé aux débats presque toutes les pièces. Réordination, dit-on couramment, et cependant, comme l'indique M. S., p. 185, le mot est impropre, car il ne s'agit pas de savoir si une ordination valide peut être recommencée, mais si l'ordination conférée par l'hérétique ou le schismatique est une ordination véritable et en produit les effets essentiels ; si l'on admet la négative, une ordination conférée ensuite par un évêque orthodoxe n'est pas une réordination, puisque la première est inexistante.

C'est un problème de théologie sacramentaire, mais autant au moins de politique ecclésiastique. Déclarer nulles les ordinations faites en dehors de l'Église, c'est couper court au schisme et à l'hérésie et en arrêter la propagation ; dans les périodes de lutte l'Église sera tentée par cette solution rigoureuse. Mais lorsque viendra l'heure de l'apaisement, elle hésitera, d'autant plus que les hérétiques ou schismatiques auront été plus nombreux, à déclarer nulles leurs ordinations, car ce serait jeter la plus décourageante incertitude sur la validité des pouvoirs de beaucoup de ministres. C'est donc bien une question d'opportunité, une question de droit canonique. L'auteur paraît avoir bien senti que ce sont les considérations juridiques qui ont emporté la conviction, plutôt que les considérations théologiques (p. 4 et 5). Pourquoi critique-t-il la même idée, lorsqu'il la rencontre chez M. Harnack (p. 18)?

M. S. a voulu étudier les différentes doctrines théologiques qui servent d'explication aux opinions et aux décisions juridiques, et il faut le louer de s'être placé pour le faire à un point de vue historique et non confessionnel. Il a pris soin d'ailleurs au début et à la fin de son livre de faire remarquer que la validité des ordinations des hérétiques et des schismatiques n'est pas une vérité de foi, mais tout au plus *proxima fidei*, n'y ayant point de décision infaillible sur la matière. Le catholique le plus scrupuleux peut donc découvrir et montrer les oscillations de la doctrine et de la politique des conciles et des papes. C'est d'ailleurs, ajoute justement l'auteur, à cause même de ces divergences de la doctrine et de la législation que le concile de Trente, devant lequel la question fut posée, a reculé devant une solution dogmatique officielle, afin de ne pas condamner trop et de trop importants personnages.

Ce livre est une enquête sur les textes, conçue dans un plan rigoureusement chronologique et poussée jusqu'à la fin du XII[e] siècle, où la doctrine se précise. M. Saltet fait preuve d'une connaissance étendue et profonde de la littérature canonique imprimée et manuscrite des XI[e] et XII[e] siècles, assez pour modifier des notions courantes sur l'attribution et la date de certains textes inédits (voyez p. 317, sur Ganduiphe, p. 332 sur la *Summa coloniensis*, et l'intéressant appendice sur la *Concordantia canonum* d'Hincmar).

Sur la doctrine la plus ancienne les explications de l'auteur ne paraissent pas toujours convaincantes. Il passe un peu légèrement sur l'opinion que le pape Corneille a de l'ordination de Novatien. Alors que celui ci parle de *manum quasi in episcopatum imponere* et d'une *adumbrata quadam et inani manuum impositione*, comment peut-on se contenter de dire : « Rien n'indique qu'il regardât cette consécration comme nulle? »

Les dispositions du concile de Nicée sont loin d'être claires. On fera, dit-il, aux clercs novatiens une seconde imposition des mains. Est-ce celle de l'ordre? L'argument que l'on tire de la distinction de χειροθεσία et χειροτονία, est bien fragile, étant donné le peu de précision technique du langage des textes. Mais en tout cas je ne crois pas admissible l'opinion de M. Saltet, à savoir qu'il s'agit d'une imposition des mains complétant le baptême; car il n'est pas du tout question dans ce canon de la validité du baptême, mais de la situation à faire aux clercs novatiens. Et d'autre part le concile admet une seconde χειροτονία pour les mélèciens.

En ce qui concerne l'Occident, M. *S.* ne cède-t-il pas à une tendance bien naturelle de sa part à forcer dans le sens orthodoxe les décisions douteuses des papes? N'est-ce pas ajouter quelque chose au texte d'Innocent I sur les ordinations des ariens, que lui prêter ce raisonnement : nous complétons leur baptême, qui est valable mais insuffisant, mais nous ne pouvons compléter leurs ordinations également valables et insuffisantes, parce que nous ne connaissons pas de rite approprié. Innocent dit seulement : Nous complétons leur baptême qui est valable mais insuffisant, puisqu'il ne donne pas le Saint-Esprit; comment leur ordination pourrait-elle être admise, puisque le but de l'ordination est justement de donner la *perfectio spiritus?* Il est bien plus probable que pour Innocent une ordination qui ne donne pas la *perfectio spiritus*, n'est pas une ordination valable.

Un texte de saint Léon parle de nullité de tous les sacrements; on a

vite fait de dire que ce sont là simples violences de langage. Anastase II, il est vrai, donne au contraire en 496 une décision ferme dans le sens de la validité ; mais c'est que les circonstances ont changé et que l'on incline à l'indulgence. Il y eut d'ailleurs sur ce point des résistances dans le clergé romain et ce fut le chef du parti opposé à Anastase, Symmaque, qui fut élu après sa mort.

Pélage I paraît bien aussi croire à la nullité et il n'est peut-être pas suffisant de dire qu'il formule sa condamnation en « termes trop absolus », qu'il ne faut pas prendre à la lettre.

L'impression qui se dégage de toute cette partie, c'est qu'on ne saurait ramener tous les textes à la doctrine orthodoxe.

A partir du x[e] siècle M. S. admet un obscurcissement de la vraie doctrine théologique, résultat de l'affaiblissement général des études, qui explique les oscillations, dès lors flagrantes, de la politique et de la théorie. Mais, si l'on doit, comme il nous semble, faire remonter cette incertitude aux premiers siècles de l'Église, il est plus juste de croire avec Schulte que la question de la validité et des effets de l'ordination est une question de droit et non de dogme et que l'Église ancienne n'admet pas l'indélébilité du caractère ; à moins de dire avec Morin que l'autorité ecclésiastique a toujours le droit de créer et de supprimer des empêchements dirimants à l'ordre comme au mariage.

C'est d'ailleurs surtout à l'étude des périodes troublées des XI[e] et XII[e] siècles que l'auteur s'est attaché. Il établit avec toute la précision possible les variations de la théorie et du droit[1]. Les réordinations faites par Léon IX sont nettement établies. Le concile de Rome de 1059 adopte une solution intermédiaire, mais le concile de Girone revient à la pratique de Léon IX (je ne saisis pas pour quelles raisons l'auteur admet que le légat de Grégoire VII a dû, à ce concile de Girone, outrepasser ses instructions. Un autre légat du même pape ne se prononcera-t-il pas encore à Quedlimbourg pour la nullité ?)

On suit alors avec l'auteur la très intéressante évolution des deux doctrines : de la *forma sacramenti* et de l'*ordinatio catholica*. La *forma*

1) La même question a été partiellement étudiée, mais avec moins d'ampleur et surtout plus de préoccupations confessionnelles, par M. Hirsch dans des articles parus en 1907, en même temps que le livre de M. S. dans l'*Archiv für Katolisches Kirchenrecht*. On voit seulement que M. S. a étudié un peu hâtivement la doctrine du cardinal Deusdedit ; il y eût retrouvé sa théorie de l'*ordinatio catholica* et de l'*ordinatio non catholica*, qui a besoin d'un complément (2[e] article).

*sacramenti*, c'est, chez presque tous les polémistes de l'époque, le geste extérieur ; en ce sens il y a eu certainement, de la part de l'hérétique *ordinator*, *forma sacramenti*. Seulement, puisque ce n'est qu'un vain simulacre, certains, avec Humbert, concluent logiquement qu'on peut le réitérer ; mais d'autres, avec Urbain II, pour concilier la pratique contemporaine avec les textes anciens, admettent que cette forme morte peut être vivifiée par la réitération d'un des rites secondaires de l'ordination, l'imposition des mains (le rite essentiel étant alors l'onction) ou même par la réitération de tous les rites de l'ordination sauf l'onction, ce qui permet une réitération complète pour les ordinations dans les grades inférieurs au presbytérat, qui ne comportent pas d'onction.

Cette théorie se complique de celle de l'*ordinatio catholica* : sont nulles les ordinations faites par un hérétiqueor donné lui-même par un hérétique, mais non celles faites par un hérétique ordonné lui-même catholiquement. Tantôt on applique la réiration partielle, qui donne la *virtus* à la *forma sacramenti*, aux premières seulement, considérant les autres comme parfaitement valides, tantôt aux secondes elles-mêmes, mais peut-être avec une différence dans le rite (et M. S. donne ici une très ingénieuse explication d'un récit fait par un témoin oculaire d'une de ces séances de réordination) ; tantôt enfin aux secondes seulement, en appliquant aux premières la réitération complète.

La théorie de l'*ordinatio catholica* dominera pendant longtemps la doctrine et la pratique. L'auteur la suit dans Gratien, Roland, Rufin et dans toute l'école théologique et canonique de Bologne, tandis que, dans la pratique, Lucius III et Urbain II prescrivaient des réordinations.

Mais en même temps on suit le courant qui amènera à la doctrine aujourd'hui reçue, dans Damien, Bernold de Constance, l'antipape Clément, elle triomphe momentanément au synode de Guastalla ; Gandulphe découvre l'heureuse formule que *l'ordre est ambulatoire*, son élève Hugues le suit et Raymond de Pennafort donne le dernier coup à la doctrine ancienne.

Toute cette partie est très neuve, la documentation est abondante, l'interprétation fine et dégagée de préoccupations confessionnelles.

R. Génestal.

---

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

GEORG LASSON, Pastor an St. Bartholomäus in Berlin. — **Die Schoepfung.** *Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert.* — Berlin, Trowitzsch, 1907, 72 pages, cart. 1 mk. 40.

L'auteur de cet opuscule apologétique se montre au courant des questions que soulèvent les rapports de la première page de la Genèse avec la cosmologie babylonienne d'une part, avec les données des sciences naturelles d'autre part. Il s'attache avec raison à mettre surtout en relief la valeur religieuse permanente de l'antique récit qui ouvre la Bible. Mais il ne reconnaît pas toujours assez franchement que l'auteur de cette page grandiose a non seulement parlé le langage de son temps, mais pensé avec les idées de son époque : trop souvent M. Lasson lui prête les conceptions philosophiques des théologiens modernes et se refuse à voir dans les expressions qui ne cadrent pas avec ces conceptions autre chose que des images.

Quelques citations suffiront pour caractériser le point de vue du pasteur berlinois. « Il y a, dit-il, des allusions à ces fantaisies barbares (chaos, dragon de l'abîme, mer primitive, œuf du monde) qui se sont conservées dans les paroles de notre récit de la création. » Mais « tout ce que l'Écriture Sainte a gardé de ces conceptions populaires courantes n'a manifestement été employé que dans le but de relever avec une netteté absolue l'opposition entre le Dieu qui est esprit et la nature qui n'est rien sans l'esprit » (p. 15).

En plaçant la création de la lumière plusieurs jours avant celle des astres, l'auteur du récit biblique a simplement voulu dire « que la parole de Dieu apporte la lumière dans le monde » (p. 21). La séparation de la lumière et des ténèbres est allégorisée et devient l'opposition du bien et du mal, des opinions justes et des opinions fausses, des religions supérieures et inférieures, etc.

« La division (de l'œuvre de la création) en jours a évidemment pour but avant tout de rendre le récit plus vivant » (p. 29) ; il ne s'agit pas plus de jours de vingt-quatre heures que de périodes de millions d'années. L'ordre des œuvres ne concorde pas avec celui que statuent les savants (p. 30).

« Les eaux primitives... ont naturellement leur origine en Dieu » (p. 34).

M. Lasson repousse le transformisme comme une « invention oiseuse », qui « nie la domination spirituelle du créateur sur la nature » (p. 42).

Parlant du pluriel « *faisons* l'homme à *notre* image », l'auteur écrit : « Bien entendu il ne convient pas d'y voir purement et simplement exprimée la doctrine de la Trinité divine. » Ce pluriel indique que Dieu, délibérant avec lui-

même, « se dédouble en quelque sorte en deux personnes » : « au fond l'ancienne conception, qui se voit amenée à penser ici à la Trinité, n'a donc pas tellement tort » (p. 55-56). De la critique biblique il n'est soufflé mot ni en bien ni en mal : elle est ignorée.

Ce commentaire succinct, en mélangeant à une certaine dose le point de vue historique au point de vue dogmatique, pourra contribuer à acclimater la conception historique des écrits bibliques dans des milieux qui la repoussent quand elle se présente à l'état pur.

Adolphe Lods.

---

Dr. Max Löhr, prof. de théol. à Breslau. — **Sozialismus und Individualismus im Alten Testament. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte** (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, X). — Giessen, Töpelmann, 1906, 36 pages, 0 mk. 80

Voici, formulé par l'auteur lui-même, le problème que cette intéressante brochure essaie de résoudre : « W. Robertson Smith dit dans sa *Religion des Sémites* : « Le sujet religieux chez les Sémites était une communauté qui était réellement ou se croyait unie par les liens du sang (socialisme). L'individu ne signifiait rien... » Étant donné le développement unique que, de l'aveu général, la religion d'Israël a pris parmi celles des peuples sémitiques, il vaut la peine de se demander quelle place occupe l'individu dans le yahvisme d'après les données de l'Ancien Testament » (p. 1).

M. Löhr conteste (et c'est là ce qui fait le principal intérêt de son travail) que le rôle religieux de l'individu ait été aussi effacé que le veulent la plupart des critiques dans le yahvisme antérieur aux prophètes écrivains. Sans doute il reconnaît et il établit par de nombreux exemples que le sentiment de la solidarité de la famille, de la cité, de la nation, jouait un rôle extrêmement considérable dans la société israélite surtout aux époques anciennes, spécialement dans l'organisation de la justice et dans les rapports avec Dieu.

Mais il montre d'autre part, que le plus ancien code israélite, le Livre de l'Alliance (Ex. 21-23) attache un grand prix à la personnalité isolée, ne faisant pas de distinction entre l'homme et la femme, protégeant la vie de l'esclave contre son maître, ne prescrivant pas de peines collectives ; il rappelle que des individus portaient des noms composés avec Yahvéh, que dans beaucoup de récits on voit des individus protégés par Yahvéh et comptant sur sa protection sans que l'intérêt d'Israël soit en jeu, que dans des textes anciens on rencontre des sentences comme celles-ci : « Yahvéh traite le criminel selon son crime » (1 Sam. 3, 39). « Il rend à chacun selon sa justice et sa bonté » (1 Sam. 26, 23).

Et l'auteur conclut : « L'assertion de Stade que dans la religion d'Israël il s'agit (exclusivement) du rapport du peuple, non de l'individu avec Yahvéh, et

que le peuple est une grandeur religieuse, non l'individu, cette assertion doit être complétée ainsi : à l'intérieur du peuple l'individu aussi avait une relation morale vivante avec Yahvéh et par suite l'individu doit — pour employer l'expression de Stade — être qualifié de grandeur religieuse », bien que l'accent soit mis dans nos documents et ait été mis sans doute dans les temps anciens sur la relation de la collectivité avec Yahvéh.

La thèse de M. Löhr nous paraît juste. On a insisté jusqu'ici d'une façon trop exclusive sur le point de vue « socialiste » de la religion de l'ancien Israël; les intérêts de l'individu n'y étaient pas aussi complètement sacrifiés qu'on le croit souvent. On eût aimé que M. Löhr s'expliquât davantage sur les rapports de ce « socialisme » et de cet « individualisme » dans l'ancien Israël. Cet individualisme ancien était-il, selon lui, un fruit du yahvisme, une première manifestation de cette puissance que la religion d'Israël devait faire éclater plus tard pour le relèvement de la personnalité religieuse? Ou bien était-ce inconsciemment, par analogie avec beaucoup d'autres cultes pratiqués autour d'Israël, qu'une religion individuelle vint se greffer sur la religion nationale et que l'Israélite demanda au Dieu du peuple non seulement la protection de la nation, mais aussi la satisfaction de ses désirs particuliers?

Sur la suite de l'histoire de l'individualisme en Israël, M. Löhr est généralement d'accord avec ses devanciers. Il montre que les prophètes écrivains sont les premières individualités religieuses qui nous soient réellement connues. Il relève en particulier le rôle de Jérémie et celui d'Ezéchiel. C'est depuis l'exil que la question de l'attitude de Yahvéh à l'égard de l'individu devint brûlante : l'on nie ou l'on atténue la solidarité des pères avec les enfants, celle du peuple avec chacun de ses membres. On soutient qu'il y a une exacte correspondance entre les succès ou les infortunes de chaque individu et ses mérites ou ses démérites ; et l'on cherche dans cette harmonie, trop souvent démentie par les faits, la preuve de la vérité du yahvisme.

Signalons seulement que M. Löhr, adoptant les vues de M. G. Schmidt (*Studien und Kritiken* 1906, p. 180 ss.), admet que le livre de Jonas a pour but de critiquer la solidarité admise autrefois entre l'individu et la collectivité à laquelle il appartient, collectivité représentée ici par l'équipage d'un vaisseau, puis par la population d'une cité. Cette interprétation de la parabole de Jonas nous paraît plus ingénieuse que solide.

ADOLPHE LODS.

---

W. LOFTUS HARE. — **Die Religion der Griechen** *autorisierte Übersetzung aus dem Englischen und mit einem Vorworte versehen von Dr Alois Anton Führer*. — Leipzig et Londres (Owen).

Ce petit livre est le premier volume paru d'une série annoncée sous ce titre : *Die Weltreligionen in gemeinverständlicher Darstellung*. C'est un résumé de la

théologie et de la philosophie grecques. Pour justifier le rapprochement qu'il fait entre la théologie et la philosophie, l'auteur déclare que la religion est le principal objet de la philosophie. — Après un premier chapitre consacré aux origines de la religion grecque et à l'explication des mythes, l'auteur aborde la philosophie ionienne. Puis il passe à Socrate et Platon. On fera bien de ne le suivre qu'avec certaines précautions. On rencontre trop souvent chez lui des assertions bien hasardées. Qu'il identifie sans sourciller le Dieu de Platon avec l'idée du bien, cela n'étonne guère, car cette interprétation a pour elle l'autorité de la tradition. Mais on est surpris de lire que les idées platoniciennes sont les pensées de Dieu. Nous savons bien que cette thèse a été quelque temps en faveur. Mais elle est aujourd'hui presque unanimement rejetée. — Que dire des quelques pages consacrées à Aristote, sinon qu'elles sont bien insuffisantes? Plus insuffisantes encore, les deux lignes enfermant le système d'Épicure dans cette formule : « Mangeons, buvons et tenons-nous en joie, car demain nous mourrons. » On trouvera sans doute ici que l'auteur en prend un peu trop à son aise. Les Stoïciens sont traités plus longuement. On nous cite comme chefs de l'école stoïcienne : Zénon, Chrysippe, Diogène (nous craignons fort que l'auteur pense à Diogène le Cynique plutôt qu'à Diogène de Babylone) et Épictète. Les *Entretiens* d'Épictète sont donnés comme la source principale où nous puissions nous renseigner sur la doctrine stoïcienne. — L'ouvrage se termine par un chapitre sur la théologie mystique du néo-platonisme.

Ch. Werner.

---

C. Clemen. — **Die Entstehung des Neuen Testaments.** — 1 vol. in-16 de 167 pages, de la collection Göschen. Leipzig, 1906.

Ce petit livre est une histoire de la formation du Nouveau-Testament à l'usage des personnes cultivées que les questions de critique religieuse peuvent intéresser et qui désirent être renseignées sur ces questions sans avoir à parcourir un ouvrage trop volumineux. Ce n'est pas un résumé des différentes opinion qui ont été émises de notre temps sur l'origine des livres du N.-T. L'auteur y expose ses propres idées, en donnant brièvement les raisons qui l'ont amené à les adopter, sans discuter les opinions qui diffèrent des siennes, et sans dissimuler à ses lecteurs que bien des questions restent insolubles et que, sur d'autres, on ne peut arriver qu'à une probabilité plus ou moins grande.

Le plan de l'ouvrage est simple et bien conçu : après une courte introduction où il indique son but et la méthode qu'il se propose de suivre, l'auteur consacre un paragraphe à la tradition orale qui a conservé et transmis plus ou moins fidèlement les enseignements de Jésus et les faits relatifs à son ministère, et examine ensuite, dans l'ordre chronologique où il les a rangés, au point

de vue de leur origine, de leur date et de leur auteur, les différents livres du N.-T. Une rapide histoire du Canon termine l'ouvrage.

Nous donnerons une idée de ses conclusions en indiquant la manière dont il range les livres du N.-T. et la date qu'il leur assigne. Pour les épîtres de Paul, il place en premier lieu l'épître aux Galates, écrite en l'an 50, à Athènes, après le second passage de l'apôtre à travers la Lycaonie, qui faisait partie de la province romaine de Galatie ; ensuite, en 51, les deux aux Thessaloniciens ; une épître aux Corinthiens, écrite en 55, dont il ne reste qu'un fragment, inséré dans la seconde épître canonique aux Corinthiens (VI, 14-VII, 1) ; la 1re aux Corinthiens, écrite en 56 ; la seconde aux Corinthiens, formée de deux épîtres différentes, l'une (X-XIII) écrite en 56, l'autre (I-IX), l'année suivante ; l'épître aux Romains, écrite à Corinthe en 58 ou 59 ; les épîtres aux Colossiens et à Philémon, écrites en 60, à Césarée, et l'épître aux Philippiens, écrite à Rome en 63. M. C. n'admet pas l'authenticité de l'épître aux Ephésiens, ni celle des épîtres pastorales, dans lesquelles il reconnait pourtant quelques fragments pauliniens, de dates différentes (2 Tim., I, 15-18 ; IV, 9-18 ; 19-21, Tite III, 12, 15). Les Synoptiques sont rangés dans l'ordre généralement adopté aujourd'hui : Marc, en 67 ou 68, Matthieu, vers 72, Luc en 94 ou 95 ; le livre des Actes suit de près le 3e évangile. L'épître aux Hébreux, la 1re de Pierre et l'épître aux Ephésiens sont placées en 95, l'Apocalypse en 96. La date des autres livres est indiquée d'une manière moins précise : entre 100 à 110, le 4e évangile et les épîtres de Jean ; entre 110 et 117, les épîtres pastorales ; entre 120 et 130, l'épître de Jacques ; vers 130 l'épître de Jude, et entre 130 et 140, la 2e de Pierre.

On peut ne pas être de l'avis de l'auteur sur tous les points, mais cela n'enlève rien à la valeur scientifique de son travail. Ses conclusions sont toujours appuyées par des raisons solides qui leur donnent une très grande vraisemblance, là où la critique ne peut arriver à une certitude incontestable. Il a réussi à écrire, dans un cadre très restreint, sans tomber dans une sèche nomenclature de faits, de dates et d'arguments, une histoire de la formation du N.-T., où ses lecteurs trouveront sans peine les renseignements les plus essentiels sur les résultats les plus généralement adoptés de la critique contemporaine.

Eug. Picard.

---

Imbart de La Tour. — **Questions d'histoire sociale et religieuse. Époque féodale.** — Paris, Hachette, 1907, 1 vol. in-12 de XVI-295 pages.

M. Imbart de la Tour nous donne ici une série de travaux qui, si divers qu'ils paraissent, antithétiques même, sont unis entre eux par un commun caractère représentatif. Histoire économique et histoire religieuse se pénètrent

et s'expliquent pour le moyen âge peut-être plus que pour aucun autre temps « Nulle époque n'a été plus idéaliste et plus utilitaire, plus ardente dans sa foi, plus âpre dans ses convoitises; âge mystique et réaliste tout ensemble, où le même homme qui va délivrer le tombeau du Christ, se bat contre son seigneur pour une question de redevances. » On ne peut qu'être attiré par ce livre loyal et pénétrant. Les conclusions réalistes y abondent : prenons la question des « immunités commerciales accordées aux églises ». M. I. de L. T. fait ressortir quel intérêt présente l'étude des chartes d'immunités pour qui veut savoir comment s'est constituée la puissance économique des monastères, leur situation de « commerçants privilégiés ». Il indique l'établissement de ce *mercatus*, fermé à l'autorité judiciaire ou fiscale des comtes, le démembrement de la puissance publique au profit des évêques ou des couvents, l'aliénation de l'impôt indirect : d'où la décentralisation favorable aux sociétés marchandes, aux gildes et partant à la formation des cités commerciales du douzième siècle. M. I. de L. T. n'a pas eu que le mérite de reconnaître dans beaucoup des traits de la vie médiévale le phénomène économique soit comme facteur, soit comme résultat, il a encore su discerner la valeur morale et religieuse de certaines solutions transactionnelles, qu'on s'est accoutumé avec une excessive facilité à considérer comme des tentatives de rupture ; parallèlement aux recherches de science exacte que publia M. Mirbt, l'essai de synthèse impartiale que tente M. I. de L. T. sur l'histoire de « la polémique religieuse et les publicistes à l'époque de Grégoire VII note de la façon la plus impartiale et la plus précise dans quelle mesure chacun s'est efforcé de réaliser cette « œuvre du temps plus encore que des hommes » : un « modus vivendi » entre la papauté et l'empire — M. I. de L. T. a d'ailleurs esquissé une autre analyse sociale, très brève, mais très nouvelle et dont l'auteur des *Élections épiscopales dans l'Église de France* nous doit le fécond développement : dans le dernier article de son livre, il met en lumière l'armature morale de l'ancienne organisation ecclésiastique en France : vie intime de la paroisse, force du patronage, prédominance des corps religieux dans l'organisme de l'Église.

P. Alphandéry.

---

**I Fioretti di San Francesco e il Cantico del Sole** *con una introduzione di Adolfo Padovan e 6 tavole*. — Milan, Hœpli, 1907. 1 vol. in-12 de xxix-335 pages.

La maison Hœpli a fait entrer dans sa Bibliotheca Classica Hœpliana une élégante édition des *Fioretti*. Ce petit volume qui contient les photographies obligées d'Assise et de l'Alverne — et celles, moins heureusement choisies, du médiocre bronze de Dupré et des peintures d'Overbeck sur la façade de la Portioncule — n'a évidemment aucune prétention à nous fournir un texte critique des « Petites fleurs » pas plus que du Cantique des créatures qu'on a imprimé

*ad calcem.* Reconnaissons pourtant que l'éditeur a fourni du Cantique la version primitive à côté de la version rajeunie. Disons aussi que l'introduction due à M. A. Padovan, à part quelques pages d'intérêt surtout littéraire ou moral, renferme l'essentiel de ce qu'il faut savoir de l'histoire franciscaine pour replacer le Poverello dans son temps et dans son œuvre, et le dégager de tout ce que la mysticité facile et l'esthétique de quelques-uns de nos contemporains ont accumulé de mièvrerie et de faux goût autour de cette grande figure simple.

P. A.

---

**Le Hérant de l'Amour divin. Révélations de Sainte Gertrude,** traduites sur l'édition latine des Pères bénédictins de Solesmes. Nouvelle édition, revue et corrigée. — Paris, Poitiers. H. Oudin, 1907. 2 vol. in-12 de XLVII-348 et XVI-396 pages.

Sainte Gertrude apparaît comme aussi dénuée du vigoureux accent prophétique d'une sainte Hildegarde que de la profondeur et de l'abondance de vie intérieure d'un maître Eckart ou d'un Jean Tauler. Elle n'a pas davantage ce sens mystique de l'opportunité religieuse qui anima l'incomparable activité réaliste de sainte Catherine de Sienne. Pourtant sainte Gertrude représente une individualité d'un indéniable intérêt. Elle a, à un degré singulièrement plus élevé que sainte Brigitte de Suède, contribué à jeter les fondements de ce mysticisme, plus souple que celui des Victorins, moins métaphysique que celui des écoles néerlandaises et allemandes, que sainte Thérèse reprendra et complétera, mais que Gertrude d'Helfta avait marqué d'une empreinte féminine qu'il ne pouvait plus perdre. M. Preger et M. Ledos qui, les derniers, ont analysé la doctrine du « Hérant de l'Amour divin », seraient les meilleurs guides pour une lecture fructueuse des deux volumes compacts que publie aujourd'hui la maison Oudin. A distance à peu près égale des conclusions de M. Preger qui la libère par trop de l'orthodoxie de son temps et de celles de M. Ledos qui met l'accent, dans la vie mystique de sainte Gertrude, sur les faits surnaturels dont elle peut illustrer la dévotion du Sacré-Cœur, on peut tenir ces révélations pour une des œuvres les plus originales que nous aient laissées les théoriciens de la vie intérieure du moyen âge. D'abord le mysticisme fut rarement aussi anthropocentrique que chez sainte Gertrude. Est-il besoin, ensuite, d'indiquer ce qui est, dans ce livre, personnel et traditionnel? Tradition, certes, l'importance des nombres, leur emploi mystique, la valeur du détail liturgique dans la préparation intérieure à recevoir la révélation. C'est aussi de son temps que Gertrude a reçu sa symbolique, et ce n'est pas la partie la moins intéressante de ce gros livre que ces détails de rhétorique pieuse : l'image de Jésus, sous mille symboles, la figuration de la religion « arbre magnifique aux feuilles brillantes comme l'or », la comparaison de Gertrude et de la reine Esther, le charme précieux des images surtout florales. Mais il y a, dans ce mysticisme féminin,

une ardeur qui rompt les cadres reçus, dépasse les mots appris et parfois déborde le dogme : lorsqu'elle s'élève contre la communion routinière (p. 240), lorsqu'elle demande à Jésus « quel hommage ou quel tribut d'honneur », quelle oraison parfaite elle pourra offrir à la Vierge en compensation de la lettre liturgique qu'elle n'a pas suivie des « heures » de la Vierge qu'elle a omis de réciter (p. 25), dans sa doctrine de l'humilité préférée à la dévotion (p. 125), de la charité humaine soulageant Jésus (p. 293), de la communion qui influe sur le bonheur des saints dans le ciel, de l'inefficacité temporaire de l'intercession (p. 232), etc. Qu'on lise, pour voir s'affirmer encore mieux cet individualisme religieux, les pages hardies sur la vue de Dieu (t. II, 48, 56, 193), sur l'efficacité de la grâce non sentie (p. 157), sur le don de confiance (p. 33), celle aussi où Gertrude apparaît s'efforçant de ne pas comprendre le vouloir de Dieu (p. 157).

P. A.

---

E.-H. MICHAUD. — **Les Enseignements essentiels du Christ.** — Paris, E. Nourry, 1907. 1 vol. in-12 de 116 pages.

P. SAINTYVES. — **Le Miracle et la Critique scientifique.** — Paris, E. Nourry, 1907. 1 vol. in-12 de 99 pages.

J. DE BONNEFOY. — **Vers l'Unité de croyance.** — Paris, E. Nourry, 1907. 1 vol. in-12 de 121 pages.

La librairie Nourry nous fait parvenir trois nouveaux volumes de sa « Bibliothèque de Critique religieuse ». A vrai dire, des trois sujets qu'ils traitent aucun n'est proprement de notre domaine : l'histoire, en ces petits livres d'action, a moins de place que la philosophie religieuse, et même la plus actuelle. Mais, sans sortir de notre rôle, ne pouvons-nous dire qu'ils nous apparaissent tous trois comme trois livres de bonne foi, qui disent bien clair ce qu'ils ont à dire?

M. E. Michaud, dans les 116 pages de sa brochure, doit naturellement supposer connues du lecteur la personne et le rôle de Jésus-Christ, son œuvre en général et la place qu'elle occupe dans le monde. « Il ne s'agit nullement ici de préciser le sens des formules dogmatiques qui ont été rédigées dans les conciles œcuméniques, mais seulement de condenser les enseignements du Christ, d'indiquer le sens que les apôtres et les premiers chrétiens leur ont attaché et cela sans aucune scolastique. On ne trouvera dans ces quelques pages, ni étalage d'érudition, ni subtilité, ni système. Au lieu de faire entrer les paroles du Christ dans des formules théologiques, nous laisserons celles-ci de côté pour être tout à celles-là ». « C'est l'humain qui évolue et change, mais le divin est éternel », dit encore M. M. Il recherche donc ce qui constitue « le christianisme éternel ». Dans quelle mesure il le trouve, il n'est pas de notre ressort de l'estimer exactement. Résumons cependant : l'Église fondée par le Christ est un

moyen, non un but. Elle ne comporte pas d'*imperium*, mais seulement un *ministerium*.

L'essence du christianisme est contenue implicitement dans l'affirmation de la filiation divine de l'homme. Le banquet eucharistique, pour avoir son efficace moralisatrice, universelle, doit être représenté aux hommes, non seulement comme une communion intime au sacrifice du Christ, mais encore comme le banquet par excellence de la fraternité humaine dans la filiation divine. D'ailleurs, même avant de parler de l'eucharistie, le Christ, dans les multiplications des pains, « a voulu poser la base, la loi générale de la religion chrétienne, à savoir la nutrition de l'âme par la vérité, par l'esprit, par le qualitatif, non par les mots, par la matière, par le quantitatif », et « ni le salut du monde, ni la vérité du christianisme comme religion, ne dépendent ni de la certitude des faits en question, ni de leur matérialité». — « La doctrine de la résurrection est la doctrine de l'espérance et de la consolation, de la force et de la persévérance ». Elle a été matérialisée et détournée de sa vraie signification par un trop grand nombre de chrétiens à l'esprit grossier, et cela, même dans la hiérarchie. — L'Église est un édifice construit par Jésus-Christ, sur un fondement qui est le Christ même en tant que Fils de Dieu ; tous ceux qui adhèrent à sa divinité et qui pratiquent sa religion sont membres de cette Église et prennent part à son royaume. Cette idée de royaume, Jésus la prêcha comme chose capitale, première, nécessaire. Mais, des méprises causées par les circonstances mêmes dans lesquelles le peuple juif était accablé, déprimé, poussé à bout, est née la croyance à une conception étroitement matérielle chez Jésus du royaume terrestre et du jugement imminent. M. M. est donc résolument pour l'explication antieschatologiste.

— On sait que M. Saintyves a publié tout dernièrement un petit volume sur *Le Miracle et la Critique historique*. Il fut très favorablement accueilli, car il forçait l'estime de tous par sa courageuse impartialité. Cette impartialité ne se dément pas dans ce tome second qu'est *Le Miracle et la Critique scientifique*. « Le miracle, conclut M. S., ne relève pas de la science ; le savant n'acceptera jamais qu'on puisse imposer des bornes à ses recherches, d'où qu'elles viennent. Est-ce à dire qu'il faille, en conséquence, déclarer le miracle absolument indiscernable? Je ne le crois pas... Au nom de quelle Sagesse refuserons-nous au savant le droit de poursuivre ses enquêtes et de rationaliser le miracle? En revanche, quel savant, conscient des limites de ses propres méthodes, nous refusera le droit d'interroger le philosophe et le théologien sur les méthodes par lesquelles ils pensent pouvoir discerner l'action divine, affirmer le miracle ou la Providence? » « Pour l'amour de la logique, que l'on renonce donc, une bonne fois, à vouloir faire attester Dieu par les moyens des sens auxquels se réduisent en somme les méthodes mêmes de la science ».

— M. l'abbé Houtin a rendu compte ici même, du précédent ouvrage de M. Jehan de Bonnefoy : *Les leçons de la défaite ou la fin d'un catholicisme*. Sur le

même plan la dissertation légèrement dramatisée, et, cela va sans dire, dans la même ligne théologique, M. J. de B. publie aujourd'hui un petit livre qu'il intitule *Vers l'unité de Croyance*. Comme le ou les deux précédents, il n'entre aucunement dans l'objet de nos études. Pour cependant en indiquer à titre documentaire les tendances très avouées, nous nous bornons à reproduire quelques lignes de la conclusion : « Voici, si je ne m'abuse, le terrain de l'union entre tous les croyants de bonne volonté. Faire de la justice, agir toujours en vue d'une plus haute justice. Si essentiel que puisse être au Christianisme, par exemple le dogme de la Rédemption, parce que ce dogme est pour nous un des instruments de la justice divine, il ne saurait empêcher les croyants des autres religions de s'unir avec les chrétiens dans leur foi en l'ordre moral du monde, alors même qu'ils refuseraient d'accepter ce moyen spécial de leur théologie. Qu'importe, ici, la diversité des chemins s'ils doivent tous converger au même but : à une meilleure conduite de la vie, à une plus large fraternité, à une plus grande justice! » Et M. J. de B. ne croit pas s'illusionner en apercevant « les lignes déjà blanchissantes de la Grande Église de l'Esprit ouverte à tous les souffles de vie... »

P. A.

# CHRONIQUE

## FRANCE

**Quelques nouvelles publications.** — Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de signaler les travaux d'archéologie chrétienne de Dom F. Cabrol qui a publié récemment *Les origines liturgiques*, conférences données à l'Institut catholique de Paris en 1906 (Paris, Letouzey et Ané, in-8 de VIII-373 pp.). Le volume comprend deux parties : la première (p. 1-188) est une série de huit conférences de vulgarisation sur l'esthétique dans la liturgie, la liturgie envisagée comme science, les origines liturgiques, la composition liturgique, le style liturgique, la messe, le baptême, la semaine sainte et les origines de l'année liturgique. — Les appendices qui forment la partie principale du volume (p. 191-312) s'adressent plutôt aux savants et renferment les dissertations suivantes : 1° Note sur les documents liturgiques ; — 2° Sur la méthode en liturgie ; — 3° Le premier des calendes de janvier et la messe contre les idoles ; — 4° La liturgie mozarabe et le *Liber ordinum* ; — 5° Le *Book of Cerne* et les liturgies celtiques ; — 6° Les messes de saint Augustin ; — 7° Centonisations patristiques dans les formules liturgiques (les appendices 6 et 7 sont dus à la plume de Dom M. Havard) ; — 8° Les origines de la messe et le canon romain.

⁂

Nos lecteurs savent l'intérêt qui s'attache à la production scientifique due à M. A. Van Gennep, sa connaissance abondante et précise du complexe document anthropologique. Aussi ne sauraient-ils manquer d'accueillir avec une pleine faveur l'annonce d'un important périodique dont M. Van Gennep nous promet le premier numéro pour le courant de décembre et dont nous avons plaisir à reproduire *in extenso* l'intéressant programme.

« Le titre de cette nouvelle Revue, *Revue des Études ethnographiques et sociologiques*, en indique assez le but, à la fois descriptif et théorique. Les matières seront réparties suivant quatre rubriques : 1° Mémoires et articles de fond ; 2° Descriptions d'objets, courtes communications, correspondance ; 3° Bibliographie ; 4° Renseignements concernant les personnes, les institutions, les congrès, etc.

« La *Revue des Études ethnographiques et sociologiques* paraîtra à raison de 12 fascicules par an. Chaque fascicule sera de deux feuilles au moins du for-

mat de la présente circulaire (in-8°). Nous espérons que l'aide de nos collaborateurs et l'appui de nos abonnés et donateurs nous permettront d'augmenter rapidement le nombre de feuilles par fascicule. Nous comptons aussi sur la bonne volonté de tous pour nous communiquer des photographies et des dessins, complément indispensable aux démonstrations d'ordre ethnographique. Par sociologie, nous entendons l'étude de la vie en société des hommes *de tous les temps et de tous les pays*; par ethnographie, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la *Revue* est donc vaste. L'on y admettra également des travaux sur l'archéologie, le droit comparé, la science des religions, l'histoire de l'art, etc., et l'on y fera appel aux branches spéciales comme l'égyptologie, l'assyriologie, l'orientalisme, etc. L'anthropologie proprement dite, ou étude anatomique des variétés humaines, ne rentrera dans notre cadre que dans la mesure où elle permet de définir le rapport qui pourrait exister entre des races déterminées et leurs civilisations ; il en sera de même pour la linguistique, dans la mesure où elle permet de déterminer l'évolution des institutions et des idées. Il se dessine d'ailleurs, ces temps derniers, une direction nouvelle en linguistique à laquelle la *Revue des Études ethnographiques et sociologiques* compte collaborer effectivement.

D'une manière générale, la première rubrique sera consacrée de préférence aux travaux traitant des influences qu'ont exercées les unes sur les autres les diverses civilisations, à des tableaux de cycles culturels déterminés, à des essais de classification des phénomènes sociaux et à des études comparées ou monographiques. La deuxième rubrique intéressera, nous l'espérons, les conservateurs des musées provinciaux de France : il existe, dans un très grand nombre de villes de province, des collections ethnographiques, dont quelques-unes fondées dès le XVIII<sup>e</sup> siècle renferment des objets rares, parfois même devenus introuvables. Souvent les fonds manquent pour la confection de catalogues complets et la *Revue* offrira l'occasion de constituer ces catalogues peu à peu. Des richesses demeurent encore ignorées que nous désirerions contribuer à faire connaître au monde savant.

« Nous suivrons, entre autres, d'aussi près que possible le mouvement scientifique en pays slaves, les travaux russes, polonais, tchèques, ruthènes, bulgares, etc., manquant d'un organe français qui les mette en valeur comme ils le méritent. De même, nous rendrons compte avec soin des travaux hongrois, roumains, grecs, etc.

« Nous attribuerons une grande importance à la rubrique Bibliographie, qui comprendra des analyses critiques, de courts compte-rendus, les sommaires des revues et les titres des livres reçus. Il sera possible ainsi d'être tenu rapidement au courant des publications d'ordre ethnographique, sociologique, archéologique, linguistique, etc.

« A la *Revue* sera annexée une *Collection d'Études ethnographiques et sociologiques*, volumes de format et de prix variables : monographies descriptives illustrées, publication de documents inédits, études d'ensemble, etc. »

Les abonnements à la *Revue des Études ethnographiques et sociologiques* (20 francs pour la France — 22 francs pour l'étranger) sont reçus à la librairie P. Geuthner, 68, rue Mazarine, Paris.

***

Dans le *Journal Asiatique* de juillet-août, M. A. *Meillet* publie une étude sur le dieu indo-iranien Mithra, étude singulièrement neuve puisqu'au lieu de l'opinion généralement reçue qui fait de Mithra dieu védique et de Mithra, dieu iranien, une divinité lumineuse et spécialement le soleil, M. Meillet estime que, dès l'époque indo-iranienne, Mithra est le dieu invoqué dans la conclusion des contrats et même est le contrat divinisé. On ne doit pas être surpris de voir diviniser le contrat, dit M. M. : dès le principe le contrat était un acte religieux, entouré de cérémonies définies, fait avec certains rites ; et les paroles qui l'accompagnaient n'étaient pas de simples promesses individuelles : c'étaient des formules, douées d'une force propre, et qui se retournaient, en vertu de cette force interne, contre le transgresseur éventuel. Le Mithra indo-iranien « est à la fois le « contrat » et la puissance immanente du contrat ». D'ailleurs le type primitif s'est altéré sitôt que le culte mithriaque a quitté l'Inde et l'Iran, s'est chargé d'une quantité toujours plus grande d'éléments étrangers, et l'on ne rencontre plus, dans la doctrine du mithriacisme romain, (dans la mesure où l'on peut se faire une idée exacte de cette doctrine), que peu de traits communs avec la notion simple du contrat-dieu, du « phénomène social divinisé ».

P. A.

***

M. *René Basset*, directeur de l'École des Lettres d'Alger, a publié dans la « Revue Africaine » (n° 263) une étude sur les divers types d'apologues qui servent d'illustration à la maxime *L'union fait la force*. Il y en a trois principaux : 1° dans la littérature classique (Valère Maxime, VIII, 3, 5 ; Plutarque, *Vie de Sertorius*, 13), un homme fort ne peut arracher la queue d'un cheval faible ; un petit homme arrache un à un tous les crins de la queue d'un cheval vigoureux. — 2° Dans la littérature indienne (Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, section III, p. 243) l'apologue du feu que l'on ne peut éteindre tant que les tisons sont réunis, mais qui s'éteint aisément quand on les retire un à un. — 3° Le type illustré par la fable ésopique bien connue *Les enfants du laboureur*, dont il existe de nombreuses variantes dans les régions les plus diverses.

***

Nous avons reçu deux nouveaux mémoires de M. *Ch. Bruston*. Le premier, intitulé *Les plus anciens prophètes*, est destiné à réfuter certaines allégations de l'ouvrage de M. *Lucien Gautier* : *Introduction à l'Ancien Testament* (voir Revue, t. LIII, p. 365 et suiv.). M. Gautier admet comme plus vraisemblable que les prophéties de Joël sont postérieures à l'exil ainsi que l'oracle d'Abdiah

contre les Édomites et les ch. IX à XIV de Zacharie. M. Bruston cherche à démontrer le contraire. Il n'est guère possible de résumer ici cette discussion. Ce sont là des questions délicates, peut-être insolubles, parce qu'on oublie trop que les rédacteurs des recueils de prophéties pour l'usage de la synagogue ont fort bien pu adapter certains textes plus anciens aux besoins de leur temps, comme on avait fait pour la législation culturelle, de telle sorte que ces prophéties peuvent à la fois être anciennes par leur origine et récentes par leur adaptation. Les arguments de M. Bruston méritent en tous cas d'être pris en considération.

Le second mémoire, publié à Paris, chez Fischbacher, est une étude sur *La notion des Fils de Dieu dans l'Épître aux Hébreux*, destinée à montrer que la notion de la préexistence personnelle du Christ n'est pas enseignée dans l'Épître aux Hébreux. M. Bruston aurait moins de peine à accepter cette interprétation, qui s'impose, s'il était plus familiarisé avec les concepts de la philosophie religieuse judéo-alexandrine.

J. R.

**L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 12 juillet* 1907. M. le Dr *Capitan* fait, au nom de M. Ulysse Dumas et en son propre nom, une communication sur des vestiges de constructions en pierre sèche découverts dans le département du Gard et qui entourent des dolmens ou tumuli. M. le docteur Capitan présente diverses explications sur la nature de ces monuments d'autant plus intéressants que jusqu'ici on considérait les dolmens comme étant toujours isolés.

M. *P. Monceaux* communique à l'Académie sa restitution d'un livre de Fulgentius établie à l'aide des fragments cités au cours du dialogue *Contra Fulgentium donatistam* attribué à saint Augustin. Le *Contra Fulgentium* qui paraît avoir été rédigé en Afrique entre 411 et 420 par un clerc de l'entourage de l'école d'Augustin, est consacré à la réfutation d'un traité sur le baptême, sans doute écrit par Fulgentius lui-même, en tout cas adressé par lui à l'auteur du traité.

M. *Héron de Villefosse* donne lecture d'un rapport de M. le chanoine Leynaud, curé de Sousse, rendant compte de l'état actuel des fouilles dans les catacombes d'Hadrumète.

*Séance du 19 juillet*. M. le chanoine *Ulysse Chevalier*, correspondant de l'Académie, communique une note sur l'authenticité de la Santa Casa de Lorette. Une découverte récente vient de prouver que la fresque du cloître des Franciscains de Gubbio que l'on avait cru se rapporter à Lorette se rapporte en réalité à Sainte-Marie des Anges.

*Séance du 26 juillet*. M. *S. Reinach*, président, donne lecture d'une lettre adressée à M. le duc de Loubat par M. Holleaux, directeur de l'École française d'Athènes, au sujet des fouilles en cours dans l'île de Délos. On y a découvert les anciennes enceintes du sanctuaire d'Apollon, antérieures à l'époque classique.

M. *Franz Cumont* communique à l'Académie la photographie d'un bas-relief découvert en Syrie et représentant un prêtre de Bel sacrifiant. Une inscription grecque permet de fixer la date du monument au Ier ou au IIe siècle après J.-C. M. Cumont présente ensuite le commentaire d'une inscription de Cyrrhus. Ce texte fait mention d'un asile de Saint-Denys établi par l'empereur Anastase : ainsi se trouvent confirmées les conclusions obtenues à l'aide de l'histoire littéraire, d'après lesquelles les œuvres du pseudo-Denys auraient été écrites en Syrie vers l'époque d'Anastase.

*Séance du 2 août*. M. S. *Reinach* annonce qu'il croit avoir retrouvé, sur un vase grec de la collection de M. Rome à Londres, l'image d'une Athéna de bronze exécutée vers 440 par Hégias, le maître de Phidias. Cette peinture, qui peut être datée de 460 environ, représente la déesse sur une colonne ionique; un vieillard vient lui rendre hommage. On a découvert sur l'Acropole d'Athènes une statuette de même type; une autre a été trouvée à Cologne; enfin une statue d'Athéna en bronze détruite à Constantinople en 1203, paraît avoir été, si l'on en juge par la description qu'en donne Nicétas, très exactement semblable à celle qui est peinte sur le vase de la collection Rome.

*Séance du 9 août*. M. S. *Reinach* donne lecture de son mémoire sur « Mercure Tricéphale » paru dans la précédente livraison de la *Revue*.

*Séance du 16 août* 1907. « M. S. *Reinach* étudie, chez différents peuples de l'antiquité, le scrupule religieux qui empêche le vainqueur d'utiliser pratiquement les dépouilles prises sur l'ennemi, en particulier les objets d'équipement et les armes. On les brûle, on les immerge, on les dépose en tas sur le sol dans un lieu consacré, on les suspend à un arbre ou le long d'un mur ; c'est l'origine des trophées, auxquels il est défendu de toucher et qui ne devaient subir, à Rome, aucune réparation. Le scrupule primitif s'atténua sous l'influence de l'amour du gain ; mais, d'une part, les objets précieux durent être purifiés avant de servir ; de l'autre, le caractère religieux du scrupule continua de s'attester par l'offrande d'une partie du butin aux dieux. Les exemples les plus concluants à cet égard sont fournis par l'histoire biblique de la prise de Jéricho. M. Reinach en rapproche des faits analogues, rapportés par César, Tite-Live et Orose. Il montrera prochainement comment on peut expliquer en partant de ces prémisses, la vieille légende romaine de Tarpeia ». A la séance du 6 septembre 1907, M. S. Reinach continue cette communication. « Il rappelle que la légende de Tarpeia, la vierge romaine qui livra le Capitole aux ennemis et périt étouffée sous leurs armes, est surtout connue par Tite-Live et Plutarque ; mais il y a un grand nombre de variantes, parfois contradictoires, et le seul fait sur lequel les historiens soient d'accord, c'est le genre de mort de Tarpeia. On montrait son tombeau sur la roche Tarpéienne, et l'on célébrait un culte en son honneur. A l'époque où les Romains n'avaient pas encore de temples, la roche de Tarpeia avait été le lieu sacré où s'accumulaient, intangibles, les dépouilles prises à la guerre. Quand l'usage de former de pareils monceaux s'effaça devant celui de suspendre les armes des vaincus dans les temples et les maisons, on

supposa que l'héroïne locale avait péri étouffée sous les boucliers romains, et l'on inventa des histoires pour justifier un si cruel châtiment. Comme les traîtres étaient précipités du haut de la roche Tarpéienne, l'idée d'une trahison se présentait d'elle-même à l'esprit. Ainsi, selon M. Reinach, la légende de Tarpeia est un mythe né d'un rite. Le rite est celui de l'accumulation des dépouilles ; le mythe a pour objet d'expliquer pourquoi ces dépouilles forment un monceau et pèsent sur le corps de la vierge tarpéienne qu'elles ont écrasée » (C. R. de la *Revue critique*, 16 septembre 1907).

*Séance du 30 août.* M. *Jean Capart*, conservateur adjoint des antiquités égyptiennes aux musées royaux de Bruxelles, lit un mémoire sur les palettes en schiste qui, découvertes dans les nécropoles de l'Egypte primitive, ont été longtemps considérées comme servant à broyer le fard vert destiné à la peinture des yeux. M. Capart estime que ces palettes auraient été des objets magiques analogues aux vases et aux gros scarabées de l'Egypte classique, et aussi aux *churinga* des indigènes de l'Australie.

*Séance du 13 septembre.* M. *Héron de Villefosse* communique un rapport du P. Delattre sur les fouilles de la *basilica majorum*, dans le terrain de Meïdla, à Carthage. Cette basilique avait neuf nefs, comme celle de Damous-el-Karita, et était occupée par des sépultures dans toute son étendue. Au milieu de la grande nef se trouvait une petite chapelle carrée avec absidiole, « la confession », qui renfermait les corps des saints, notamment ceux de sainte Perpétue et de sainte Félicité. Toute cette basilique a été ruinée et dévastée à une époque fort ancienne. C'est donc une reconstitution complète de la décoration intérieure qu'a dû faire le P. Delattre. Il a en outre recueilli des milliers d'inscriptions et d'épitaphes. Un plan de la « confession » a été dressé par M. l'architecte Blondel, et M. Henry Bourbon en a exécuté des photographies.

M. *Omont* donne lecture d'un mémoire du P. Delehaye, bollandiste, sur les légendes grecques des saints militaires. Cette lecture a été continuée dans la séance du 20 septembre.

*Séance du 20 septembre.* M. *S. Reinach*, président, annonce que M. le duc de Loubat, correspondant de l'Académie, a reçu de M. Gabriel Leroux une lettre concernant la découverte, à Délos, d'un vaste édifice à colonnes, rectangulaire, long de 57 m. sur 35 de large, dont le type architectural diffère de celui des constructions helléniques connues jusqu'à ce jour et qui est peut-être le prototype de la basilique romaine.

*Séance du 27 septembre.* M. *Senart* communique à l'Académie une lettre de M. Chavannes où il rend compte de sa visite aux grottes du défilé de Longmen (à 15 km. au S. de Ho-nan-fou). Ces grottes sont décorées de statues et de bas-reliefs bouddhiques avec dédicaces.

*Séance du 4 octobre.* M. le professeur *Frazer* lit une note sur la prohibition biblique de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère. Cette interdiction paraît avoir fait partie du décalogue primitif des Hébreux. Elle a probablement pour origine une idée superstitieuse de *sympathie* : la vache ou la chèvre pou-

vaient être lésées par l'acte de faire bouillir leur lait. Certains peuples pasteurs de l'Afrique actuelle admettent encore une connexion magique de ce genre entre la vache et son lait ; faire bouillir le lait, c'est rendre la vache stérile. M. S. Reinach présente quelques observations (*Rev. Crit.*, 21 oct. 1907).

*Séance du 11 octobre.* A la séance précédente, le *P. Jalabert* a présenté, au nom du P. Ronzevalle, de l'Université de Beyrouth, des photographies et des estampages d'un monument phénicien récemment découvert et a proposé une interprétation de l'inscription qui l'accompagnait. M. *Clermont-Ganneau*, à la séance du 11 octobre, propose une lecture et une traduction toutes différentes. Il voit dans cette inscription la dédicace d'un trône divin offert à la déesse Astarté par un de ses adorateurs. Ce trône était destiné à être placé dans l'oratoire domestique du donateur et le texte insiste sur la présence réelle de la divinité dans ce sanctuaire.

M. *Pognon*, consul général de France, annonce la découverte d'une inscription renfermant une sorte de proclamation par laquelle Zakir, roi de Hama et de Louche au VIII^e siècle av. J.-C., fait savoir à tous ceux qui le liront que le dieu Baal-Chamaïn l'a comblé de faveurs et lui a permis de triompher de Bar-Hadad et de ses nombreux alliés. Bar-Hadad, fils de Hazael, roi d'Aram, est appelé Ben-Hadad dans le livre des Rois. M. Clermont-Ganneau fait ressortir l'importance de cette découverte au point de vue des études bibliques.

## BELGIQUE

La *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain publie dans son 2e fascicule de 1907 une série de travaux qui s'étendent sur toute la période médiévale et une partie des temps modernes : *D. Chr. Baur* : L'entrée littéraire de saint Chrysostome dans le monde latin. *P. Doncœur* : Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception (XII^e-XIV^e siècle). La suite des études de M. *A. Fierens* sur la question franciscaine. Examen du ms. II. 2326 de la Bibliothèque royale en Belgique. La suite de l'article de M. *L. Willaert* : Négociations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques (1598-1625). Dans la partie bibliographie critique, notons des comptes-rendus de MM. A. Monin, Jacquin, L. Baillet, Leconvet, M. Dubruel, A. de Ridder etc. ; comme toujours, une très copieuse et utile chronique et la suite de la précieuse Bibliographie méthodique de l'histoire ecclésiastique que nous avons déjà eu l'occasion de signaler et de louer. Ce dépouillement de périodiques ne comprend cette fois pas moins de 2.956 numéros.

## SUISSE

M. A. O. Sibiriakov publie, dans la *Bibliothèque universelle et Revue Suisse*, sept. 1907, la première partie d'une étude sur les *Lamas et les couvents boud-*

*dhiques*. La documentation de cet article se fonde surtout sur les deux récits de voyages de Mme Potanina (*Po Mongolii, Tibetou i Kitaiou*) et de M. A. Posdneev (*Bouddiiskie monastyri*). Ces deux voyageurs ont passé plusieurs semaines dans des couvents bouddhiques : Mme Potanina en a dépeint surtout la vie intime, le pittoresque journalier, M. Posdneev a noté d'intéressants détails de doctrine et fournit une curieuse psychologie des *dzianatch* ou moines contemplateurs. On lira, pp. 471-476, la description des procédés physiques et intellectuels par lesquels ils parviennent au *samadi*, absorption en soi de tout l'être, et les visions morbides qu'entraîne cet exercice spirituel.

P. A.

## ANGLETERRE

M. *J. G. Frazer* a fait imprimer par la University Press, à Cambridge, un questionnaire destiné à guider les personnes qui se trouvent en rapports avec des sauvages ou avec des primitifs parmi les peuples plus civilisés : *Questions on the customs, beliefs and languages of savages*. Il est très désirable que toutes les personnes qui se trouvent dans cette catégorie demandent à M. J. G. Frazer, Trinity College, Cambridge, Angleterre, un exemplaire de ce questionnaire et lui adressent les renseignements qu'ils auront pu recueillir dans leurs conversations avec les sauvages. M. Frazer insiste avec raison sur ce fait que les questions énumérées en grand nombre, sous 34 rubriques différentes, ne sont pas destinées à être posées telles quelles aux interlocuteurs, mais qu'elles sont plutôt destinées à guider les recherches des enquêteurs et à leur servir de moyens pour repérer les renseignements recueillis au cours des conversations. M. Frazer recommande de laisser parler le plus possible les primitifs par eux-mêmes en évitant de leur poser des questions directes, si ce n'est pour leur demander des explications sur ce qu'ils ont dit.

J. R.

— Les grandes revues anglaises, fidèles à une excellente habitude, font une place de choix aux questions d'histoire religieuse dans le passé et le présent, sans pour cela restreindre la part des articles d'actualité ou de simple agrément. Rien que dans le numéro d'octobre 1907 de la *Contemporary Review*, nous pouvons noter deux articles, l'un sur le *Paulinisme dans le monde gréco-romain* où M. W. M. Ramsay nous donne la suite de ses belles études sur la pensée et l'influence pauliniennes ; l'autre, de vulgarisation très élevée et très littéraire, où Mme Martinengo-Cesaresco s'applique à définir le rôle rempli par le mazdéisme dans l'élaboration de la morale universelle.

— L'*Edinburg Review* (avril 1907) publie, sous le titre de *Sancta Sanctorum*, une étude sur les trésors religieux d'après les travaux de MM. Ph. Lauer (*Le Trésor du Sancta Sanctorum*. Fond. Piot, 1906), G. Humann (*Die Kunstwerke der Münsterkirche zu Essen*, 1906), S. Beissel (*Kunstschätze des Aachener Kaiserdomes*, 1904).

P. A.

## ALLEMAGNE

**Publications nouvelles.** — 1° L'éditeur Hinrichs, à Leipzig, a publié le premier volume d'une *Vorderasiatische Bibliothek*, qui est destinée à rendre de grands services aux historiens des religions de l'Asie antérieure dans l'antiquité. On y trouvera le recueil complet, en transcription et traduction, de tous les documents épigraphiques ayant un intérêt historique. La publication complète formera un ensemble d'environ 300 feuilles d'impression, in-8, au prix de 50 pfennigs la feuille ; on espère en faire paraître de 20 à 30 par an. Les diverses sections sont confiées à des collaborateurs différents. Le premier volume, déjà paru, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* (xx et 275 p. ; 9 m. ; relié 10 m.) est l'œuvre de notre compatriote M. *F. Thureau-Dangin*. Chaque partie contient une introduction sommaire, un index des noms propres et des mots, et des explications sommaires, destinées à éclairer le lecteur sur la valeur et la portée des textes. D'autre part le prix très modéré permettra à tous les travailleurs l'acquisition de cet ouvrage, plus nécessaire que jamais pour tous les historiens qui ne sont pas assyriologues. Voici le plan général de la publication :

Inscriptions royales de la Babylonie primitive (comprenant : *a*, les inscriptions suméro-accadiennes déjà publiées ; *b*, les inscriptions des rois de Babylone jusqu'à Nabopolassar). — II. Les inscriptions royales assyriennes, en neuf sections. — III. Les inscriptions royales néobabyloniennes (de Nabopolassar à Nabonid). — IV. Les inscriptions achéménides et postérieures. — V. Les chroniques. — VI. Documents relatifs aux amodiations. — VII. Lettres (en trois sections). — VIII. Textes juridiques, babyloniens, assyriens, élamites, cappadociens etc. — IX. Textes mythologiques. — X. Inscriptions de l'Arabie méridionale. — XI. Inscriptions sémitiques septentrionales (phéniciennes, araméennes, nabatéennes, palmyréniennes).

— 2° Le même éditeur a publié une seconde édition, augmentée de plus d'un tiers, de l'ouvrage de *Alfred Jeremias*, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (gr. in-8, de xvi et 624 p., avec 216 illustrations et 2 cartes ; prix : 10 m., relié 11 m.). M. Jeremias est — nos lecteurs le savent par de précédentes notices sur ses écrits — un adepte enthousiaste des doctrines panbabyloniennes et du système astral primitif préconisés par M. Winckler. Il faut donc se tenir sur ses gardes à l'égard d'un certain parti pris dans ce livre. Mais le succès de la première édition suffirait déjà à prouver qu'il y a dans l'œuvre de M. Jeremias un exposé très complet et très intéressant de tout ce que l'assyriologie nous apporte de nouveau pour l'intelligence plus approfondie de l'Ancien Testament. Grâce aux progrès de nos connaissances sur la civilisation babylonienne nous pouvons de plus en plus reconstituer le milieu dans lequel vécut le peuple d'Israël, autrement que par les données maigres et

partiales que fournit la littérature sacrée des Juifs. L'ouvrage de M. Jeremias est propre, plus qu'aucun autre, à instruire tout lecteur cultivé sur ces questions.

— 3° Le cinquième fascicule des « Leipziger Semitische Studien », publiées sous la direction de MM. A. Fischer et H. Zimmern par l'éditeur Hinrichs, contient une excellente étude de M. J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament* (in-8, de III et 132 p.; prix : 4 m.). Il montre que la valeur sacrée du nombre 7 chez les Babyloniens ne doit pas être rattachée à des spéculations sur les sept planètes. Dès les plus anciens temps, en effet, ce nombre 7 apparaît chez les Babyloniens comme un nombre parfait, représentant la totalité, ou tout au moins comme un nombre par excellence. Au contraire, la combinaison des sept planètes n'apparaît que beaucoup plus tard, pour la première fois dans une inscription de l'époque d'Assurbanipal. En outre il n'est pas exact que les sept planètes occupent une place centrale dans la religion babylonienne; cette place appartient au soleil, considéré comme le principe de la vie. M. Hehn pense que le culte des planètes comme principe septenaire de l'univers ne s'est vraiment développé qu'à Alexandrie. Les sept dieux qui figurent si fréquemment dans les inscriptions cunéiformes ne sont nullement les sept dieux planétaires. Ceux-ci ont été sans doute de bonne heure les patrons des jours de la semaine, mais il n'en résulte pas qu'ils fussent considérés comme les principes du monde. M. Hehn suppose, comme Roscher, que la valeur sacrée du nombre 7 provient de ce que c'est une subdivision naturelle de la période lunaire. Il n'admet pas non plus que le sabbat hébraïque soit simplement le sabbat babylonien. Celui-ci est le terme d'une période, destiné à obtenir le pardon des dieux pour les fautes commises pendant les jours antérieurs, tandis que le sabbat juif est le jour où le travail est achevé, donc jour de repos, jour de fête. Cependant l'identité de nom implique bien une origine commune, mais il y a indépendance dans le développement de part et d'autre.

— 4° P. Jensen, *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur*. I. *Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-Propheten-und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage* (Strasbourg, Trübner, 1906; in-8 de XVIII et 1030 p.; prix : 40 m.). Le titre de cet ouvrage nous met déjà en défiance, mais le contenu nous met en fuite. Toute l'histoire biblique réduite en reflets séculaires de l'épopée de Gilgamesh! Non pas tel ou tel épisode, tel ou tel personnage, ce qui serait admissible sous réserve de contrôle, mais tous les personnages, tous les épisodes, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aaron, Josué, David, Salomon, Jéroboam, Élie, Élisée, etc., etc. Jésus de Nazareth, tous mythiques, autant de projections du même mythe fondamental dont la plus ancienne expression nous est parvenue dans l'épopée de Gilgamesh! L'analogie la plus lointaine et la plus insignifiante entre un détail du récit biblique et un détail de l'épopée babylonienne suffit à démontrer que le récit n'est qu'un succédané de l'épopée : lorsque Séphorah invite Moïse à venir chez son père,

nous avons affaire à un épisode mythique inspiré par l'invitation adressée par l'hiérodule à Eabani d'aller auprès de Gilgamesh ! Et il y en a 1030 pages de la même force ! C'est fantastique. Il y a là un véritable cas pathologique d'idée fixe. On ne saurait trouver de plus merveilleux exemple du danger que présente dans la science la spécialisation excessive. M. Jensen jouit d'une autorité considérable dans le domaine de l'assyriologie. Mais pour lui il n'y a plus désormais que du babylonien dans l'ancien Orient. Qui nous délivrera des exagérations absurdes d'un certain nombre d'assyriologues ?

J. R.

— 5° Nous ne voulons pas omettre de mentionner l'achèvement — qui date déjà de plusieurs mois — de l'important ouvrage de M. C. O. Thulin, *Die Etruskische Disciplin* (2 vol. Göteborg, Wettergren et Kerber, 1905-1906. I. *Die Blitzlehre*. II. *Die Haruspicin*) et nous ne saurions mieux faire que de reproduire ici le compte rendu qu'en a publié, dans le *Journal des Savants*, fasc. de septembre 1907, notre collaborateur M. J. Toutain. « M. Thulin, dans ces deux fascicules, commence une étude méthodique et précise de ce que les anciens appelaient la « disciplina etrusca » c'est-à-dire de l'ensemble des rites divinatoires, propitiatoires, purificatoires, familiers et chers aux Étrusques. Une introduction substantielle met en lumière les rapports de l'Étrurie et de la civilisation étrusque avec Rome, avec la Grèce, avec l'Orient et spécialement avec la Chaldée. Puis l'auteur aborde en premier lieu la science fulgurale : il cite avec le plus grand soin tous les textes grecs ou latins qui se rapportent au sujet ; il les commente, les explique, les interprète, les éclaire les uns par les autres avec une science à la fois prudente et avisée. Il étudie ainsi successivement : les régions du ciel, les divinités qui lancent les éclairs et leurs *manubiae*, la recherche et la signification des éclairs, la purification des lieux et des objets foudroyés, enfin les moyens employés pour faire jaillir l'éclair dans certains cas particuliers (*Die Blitzbeschwörung*).

« Après la science fulgurale, l'haruspicine a fourni à M. Thulin la matière de son second fascicule : fidèle à sa méthode analytique, s'appuyant sans cesse sur des textes précis ou des documents, l'auteur passe en revue l'extispicine, observation des entrailles des victimes (*hostiae animales hostiae consultatoriae*), la *probatio*, la *consultatio*. Il insiste sur ce dernier sujet, et spécialement sur l'importance du foie et de ses diverses parties dans l'haruspicine. L'un des détails les plus intéressants de cette étude est la comparaison d'un foie de bronze trouvé à Plaisance avec un foie en terre cuite de provenance chaldéenne conservé aujourd'hui au British Museum. Il est difficile de nier que l'haruspicine étrusque présente des analogies curieuses avec certains procédés divinatoires usités sur les bords de l'Euphrate. »

— 6° La *Revue biblique internationale*, juillet 1907, signale dans son bulletin bibliographique, deux fascicules récemment parus des « Leipziger semitischen Studien », 2e série. Le premier est consacré à une étude de M. E. Behrens, sur un certain nombre de lettres assyriennes de l'époque des Sargonides (As-

*syrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidenzeit*, von Emil Behrens Dr. Phil. In-8 de 124 pp. Leipzig, Hinrichs). Dans la grosse collection publiée par Harper, M. Behrens a choisi les lettres qui présentaient un rapport quelconque avec le culte ou la religion. Il en donne la transcription et la traduction, suivies d'un commentaire philologique et analytique. Sept lettres sont ainsi expliquées en détail. Une petite introduction de seize pages s'attache aux données fournies par ces lettres touchant le culte. L'auteur étudie d'après ces lettres les noms propres d'origine religieuse, les détails du culte, de la hiérarchie, les cultes astronomiques. Çà et là se trouvent encore quelques détails sur la magie assyro-babylonienne.

Le second fascicule de la série s'occupe de la façon dont les Babyloniens et les Assyriens ont représenté leurs divinités (*Bilder und Symbole babylonisch-assyrischen Götter*, v. *Karl Frank*, *nebst einem Beitrag über die Göttersymbole des Nazimaruttaš-Kudurru* von M. *Zimmern*, mit acht Abbildungen, in-8 de 44 p. Leipzig, Hinrichs, 1906). Les dieux les plus importants du panthéon sont étudiés l'un après l'autre sur les bas-reliefs ou autres monuments archéologiques. Le travail de l'auteur consiste à interpréter les symboles ou attributs qui y sont figurés, d'après les données des inscriptions. Presque toutes ces identifications étaient déjà connues et avaient été établies par le P. Scheil et M. de Morgan d'après le *Kudurru* de *Nazimaruttaš*. Une étude spéciale de ce document a été d'ailleurs ajoutée par M. Zimmern à ce second fascicule.

— 7° M. Salomon Reinach, dans la *Revue archéologique* de juillet-août 1907 reproduit les conclusions d'un article de l'explorateur K.-Th. Preuss dans le *Globus* (28 mars 1907) sur le « mariage du maïs » et d'autres légendes sacrées des Indiens Huichol : « Tous ces récits (populaires) sont considérés comme la vérité absolue ; les choses se sont bien passées ainsi autrefois, à l'époque où les racines, les plantes, les fleurs, les arbres, les animaux, les collines, l'eau, etc. qui parlent et agissent dans les contes, étaient tout à fait semblables à des hommes. Souvent on ajoute le nom de l'homme (*tewiari*) à celui de l'objet naturel dont il est question. L'homme lui-même paraît très rarement dans les contes. On les répète, on les développe, sans dire si le héros est un animal ou un objet naturel. Non moins remarquable est le caractère concret de tout le récit. Si je dis, par exemple : « Cet homme semble signifier l'eau », le conteur répond : « On dit, en effet, qu'il est un homme de l'eau » (Wassermann). D'autre part, beaucoup d'objets naturels sont des animaux... L'intérêt que l'on prend à ces récits tient à la croyance que tout objet naturel, animé ou non, possède une force magique inhérente. Si le maïs sert à la nourriture, c'est par l'effet d'une force magique qui est en lui, et qui donne un intérêt puissant et presque dramatique à tout ce qui concerne sa croissance, sa maturité, etc. Les plus anciens contes ont donc la même origine que les religions, à savoir la croyance aux vertus magiques des choses ». Cette vertu magique (ἀρετή, δύναμις), ajoute M. S. Reinach, c'est le *Mana* polynésien.

*
* *

On sait que les professeurs de théologie des universités allemandes publient en ce moment plusieurs collections de vulgarisation scientifique. La lecture de ces manuels doit provoquer des doutes et des questions. Aussi le directeur d'une de ces collections (*Religionsgeschichtliche Volksbücher* édités par Fr. M. Schiele) a-t-il jugé opportun de créer un organe où il publiera chaque mois les demandes d'explications qu'il recevra à la suite de l'apparition de divers fascicules, avec une réponse donnée d'ordinaire par l'auteur même du fascicule. Le nouvel organe a pour titre : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Monatsblatt der Religionsgeschichtlichen Volksbücher* (Leipzig et Tubingue, Mohr). Il est servi gratuitement aux abonnés de la collection, et au prix de 1 m. 20 aux abonnés de la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, de la *Theologische Rundschau*, etc. Le premier numéro, dont nous trouvons l'annonce dans la *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, a paru en janvier. Outre la section *Rede und Antwort*, on y trouve un article de M. F. *Proctsch* intitulé *Offenbarung*, l'annonce, avec table des matières, des prochains volumes de la collection, des nouvelles littéraires ou autres, sur l'histoire des idées religieuses. Dans une notice, on se plaint, avec la *Preussische Volkszeitung* de l'appui donné à une collection concurrente, les *Biblischen Zeit- und Streitfragen* par le ministre des cultes en Prusse, M. von Strudt, qui en envoie les fascicules aux établissements prussiens, manifestant ouvertement la tendance gouvernementale à combattre la *freiere Theologie*.

P. A.

## ITALIE.

Le cardinal Rampolla a utilisé les loisirs que lui laisse le pape actuel pour mener à bon terme une savante étude et une magistrale publication sur sainte Mélanie, la célèbre admiratrice de saint Jérôme : *Rampolla del Tindaro* (card.) *Santa Melania giuniore senatrice romana. Documenti contemporanei e note*. (Rome, typographie du Vatican ; in-folio de LXXIX et 306 p. ; prix : 30 fr.). Le point de départ de ce travail est la découverte, à l'Escurial, d'un manuscrit visigoth, contenant une très ancienne Vita de la sainte. Le cardinal soumet les multiples textes des Vies de sainte Mélanie à une critique pénétrante, en publie plusieurs des plus importantes. Les notes occupent la plus grande partie du volume et contiennent un savant commentaire, où l'auteur expose non seulement tout ce que l'on peut savoir de la famille de Mélanie, mais aussi de nombreux renseignements sur la société romaine contemporaine de la sainte et sur les progrès de l'ascétisme dans ce milieu.

**E. Buonaiuti.** *Lo Gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose* (Rome, Ferrari, 1907 ; in-8 de 288 p. ; 3 fr. 50). L'auteur connaît bien les travaux

allemands sur le gnosticisme et donne des extraits intéressants des rares écrits gnostiques que nous possédons. Mais le principal mérite de son ouvrage paraît être de situer le gnosticisme dans l'évolution religieuse générale des premiers siècles de notre ère, et non pas uniquement dans l'évolution chrétienne. Il considère la gnose comme une forme préparatoire du néoplatonisme avec une étiquette chrétienne. La vérité, c'est qu'il y a plusieurs variétés de gnosticisme qui se suivent ou se développent parallèlement : gnosticisme alexandrin, gnosticisme juif, gnosticisme chrétien, gnosticisme anti-chrétien. Mais elles ont toutes des caractères essentiels en commun, surtout pour ce qui concerne les moyens d'arriver à la connaissance de la vérité.

J. R.

*Le Gérant :* Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

# TLALOC

## DIEU MEXICAIN DES MONTS ET DES EAUX

---

Tlaloc est une des plus grandes divinités de la Moyenne-Amérique précolombienne, la plus grande peut-être[1]. Ce dieu était, nous disent les auteurs du XVI[e] siècle, « très estimé, très populaire », dans tout le Mexique propre. En outre, dans les trois codices de l'Amérique Centrale, un dieu est si fréquemment représenté, a une importance telle que certains écrivains modernes, se trompant sur son nom, ont cru pouvoir appeler l'un de ces manuscrits, le Codex Dresdensis, le Livre de Quetzalcohuatl. Or ce prétendu Quetzalcohuatl, qu'on aurait dû tout au moins désigner sous son nom maya Kukulkan, n'est autre qu'une légère transformation yucatèque de Tlaloc. J'ai eu tout récemment le plaisir de découvrir : 1° son image, 2° son nom, 3° la signification de ce nom, 4° son signe. Son image nous montre, ce que nous pouvions déjà soupçonner par le mythe Quetzalcohuatl-Kukulkan-Gukumatz, que d'importantes relations unissaient, dans les grandes lignes tout au moins, les panthéons du Mexique et ceux de l'Amérique Centrale. De cette parenté, beaucoup plus étroite qu'un simple parallélisme, nous pouvons espérer trouver d'autres témoignages à propos d'autres divinités d'un caractère aussi élémentaire que Tlaloc.

Des montagnes sourdent les rivières qui apportent l'abondance. Des nuées jaillissent les pluies qui fertilisent la terre. Les montagnes d'une certaine hauteur sont entourées de nuées. Ceci a suffi à l'homme primitif pour être convaincu

1) Nous connaissons les divinités de la Moyenne-Amérique précolombienne non d'après leur importance propre mais d'après l'importance politique de leurs adorateurs.

2) Cf. G. Raynaud, *Tlaloc et Bacab*, plaquette autographiée.

que les montagnes donnent naissance non seulement à toutes les eaux terrestres, du maigre ruisselet au fleuve impétueux, mais aussi aux eaux du ciel, aux pluies. Sans ces eaux il ne peut vivre, même lorsqu'il n'est encore que pêcheur ou chasseur; pour l'agriculteur, d'autant plus rudimentaires que soient ses procédés, le manque ou l'abondance d'eau signifient mort ou vie. Il associera donc les monts et les eaux aux moyens de subsistance.

Les vents amènent les pluies, « balaient » le chemin devant elles, et, suivant le point du monde où ils prennent naissance, les orages sont dévastateurs ou bienfaisants. Les points cardinaux durent donc être associés de bonne heure aux eaux et aux monts et, avec les points cardinaux[1], lorsque se précisèrent par des symboles les rêveries cosmogoniques, la croix et son dérivé mystique, l'arbre de vie[2]. Plus tard, partageant la vie d'outre-tombe entre les trois mondes, le Moyen-Américain attribua tout naturellement au dieu des monts, des eaux terrestres, des eaux célestes, des moyens de subsistance et des quatre points cardinaux, le gouvernement du pays d'au-delà situé sur notre terre. Ce dieu, Tlaloc, conserva ce multiple caractère. Des divinités spéciales de la terre ou de l'eau purent être adorées, mais lui, bien que certains manuscrits mexicains nous le montrent surtout comme dieu de la pluie, resta toujours dieu terrestre de l'eau, fut toujours en intimes rapports avec le poisson-terre Cipactli.

## *Origines.*

Certes par certains côtés, les uns primitifs, les autres acquis, de sa nature et surtout de son histoire, le grand et ancien dieu commun à presque tous les panthéons de la Moyenne-Amérique précolombienne et que nous désignons en général sous trois noms identiques de sens, Quetzalcohuatl,

1) De l'est viennent, au Mexique, le vent alizé et la pluie bienfaisante; là aussi naît le soleil. De là très probablement le caractère solaire du dieu du vent; de là sûrement l'importance de l'orient.

2) Cf. G. Raynaud, *Les nombres sacrés et les signes cruciformes.*

Kukulkan, Gukumatz, se rattache quelque peu à la famille des divinités lumineuses, solaires. Cependant son principal rôle étant de commander aux vents et par suite aux quatre points cardinaux[1] et à leur symbole, la croix, il est naturellement très proche parent du dieu des pluies qui lui aussi est régent des quatre directions du monde. Suivant l'expression de Sahagun, Quetzalcohuatl[2] « balaie » les routes de l'espace que doit parcourir le Maître des eaux célestes. Ces deux divinités ont donc de nombreux attributs et symboles communs, tels que le serpent-éclair, la hache, et les insignes de la fonction sacerdotale (la bourse à copal et les instruments de mortifications sanglantes : l'épine d'agave et la pointe en os). Si Tlaloc, dieu des pluies, a pour empire l'un des trois principaux lieux d'outre-tombe, celui qui est situé sur la terre ou dans les cieux peu élevés et dans lequel l'autre vie s'écoule au milieu des plaisirs, Quetzalcohuatl fut le roi d'un autre paradis terrestre qu'habitèrent les mythiques aïeux de l'âge d'or. Ce fait et beaucoup d'autres encore semblent prouver que, bien que l'antiquité et l'expansion de leurs cultes fussent peut-être égales, ces deux divinités n'appartenaient pas primitivement aux mêmes peuples, aux mêmes civilisations.

Chose fort remarquable, l'histoire de Tlaloc ne contient que peu de traces de luttes contre d'autres divinités. Tezcatlipoca lui-même, le plus agressif des dieux de l'Olympe mexicain, celui qui fit à Quetzalcohuatl une guerre acharnée[3], enlève à Tlaloc sa première femme et l'époux volé se remarie sans plus de querelle.

D'ailleurs on croit savoir que Tezcatlipoca fut d'abord un dieu des Tlapaneca[4].

1) On l'appelle parfois *Nahui Ehecatl* (sous-entendu *Teotl*) « (dieu des) quatre vents ».

2) Plus exactement une de ses formes, *Nahui Ehecatl*.

3) Cette guerre, comme bien d'autres du même genre, a certainement un caractère mythique des plus accentués, mais on pourrait néanmoins y retrouver aussi un fonds historique, le souvenir d'une lutte féroce entre deux religions profondément rivales.

4) Cela est-il bien certain? Voyons. On nous dit que les Tlapaneca, dont on

Sans entrer plus avant dans les détails, je crois pouvoir dire que Tlaloc est un des plus anciens dieux du Mexique central, antérieur aux temps historiques, adoré par les premières tribus qui, dans ce pays à la végétation luxuriante et aux saisons tantôt très sèches, tantôt très pluvieuses, demandèrent à la terre un supplément aux moyens de subsistance que leur avaient jusqu'alors fournis la pêche et la chasse. Tlaloc,

traduit le nom par « hommes *rouges* » (Sahagun dit : « hommes teints en ocre rouge, parce qu'ils se maquillaient avec cette couleur »); avaient une vénération toute particulière pour Tlatlauhqui Tezcatlipoca « (le dieu du) Rouge Brillant Miroir, du Soleil », et que ces peuples l'avaient choisi à cause de leur épithète commune. De plus, on fait remarquer que l'un des édifices du grand temple de Mexico (et ses deux annexes : le calmecac et le tzompantli) portaient le nom de Yopico, ce que l'on traduit par « lieu des Yopi » ; or les adorateurs du Rouge Tezcatlipoca s'appelaient, dit Sahagun, Yopime Tlapaneca. A cela je répondrai : 1° *tlapaneca* signifie simplement « les hommes teints » ou peut-être « les teinturiers » (cette industrie spéciale pourrait expliquer l'épithète de riches que leur applique Sahagun), du verbe *tlapani* (« quebrarse algo, » el tintorero que tiñe paños. Pre. otlapan », dit Molina en son Dictionnaire), sans que la couleur rouge soit plus spécialement précisée ; 2° se teindre en rouge était et est chose fort commune pour l'indigène américain ; 3° l'adoption d'un dieu par un peuple ne prouve aucunement que ce peuple ait inventé ce dieu ; 4° Yopico était aussi le nom de l'un des vingt quartiers de Mexico, et il est peu probable que les Azteca eussent choisi pour désigner un de leurs *barrios* le nom d'un peuple parlant, dit Sahagun, une langue différente de la leur ; 5° Yopico peut se traduire par « lieu (*co*) de l'arrachement (*pi*) des cœurs (*yollotl*) », ce qui n'a absolument rien d'étrange à Mexico et surtout dans un édifice où l'on ouvrait la poitrine des victimes. Que devons-nous penser? Sahagun d'une part, le codex Mendoza de l'autre, vont nous mettre sur la voie. D'après Sahagun, le dieu des Yopi Tlapaneca s'appelait *Totec tlatlauhqui Tezcatlipoca* : nous pourrions traduire cela par « Notre chef Tlatlauhqui Tezcatlipoca », si nous ne savions que Totec est l'épithète particulière du dieu Xipe Totec ; or *xipe* vient de *xipeua* « écorcher » ; donc, que l'on dérive *totec* de *to-tecuhtli* « notre chef » ou de *to-tecqui* « notre coupé », on a bien en Xipe Totec un dieu de l'écorchement, du dépeçage, de l'arrachage des cœurs, ce qui prouve surabondamment son rôle ; et nous avons vu tout à l'heure que *yopi* signifie « prendre les cœurs » (Molina donne aussi : « yopeua, despegar algo ») ; nous en conclurons que les termes *yopi*, *xipe* et *xipe totec* sont synonymes. Ceci nous est confirmé par le codex Mendoza ; dans sa Matricule des Tributs payés à Tenochtitlan et à ses confédérés par les pueblos vaincus, il représente Yopico par le symbole du second mois, c'est-à-dire de la fête de Xipe Totec. Nous pouvons donc dire que le dieu adoré à Yopico n'était pas le grand Tezcatlipoca, mais son doublet bien connu, Xipe Totec Tlatlauhqui Tezcatlipoca, c'est-à-dire l'Écorcheur des victimes consacrées au Soleil.

comme d'autres divinités élémentaires[1], appartient à l'aube de la barbarie, pour ne pas dire à la fin de l'état sauvage. Son nom très simple, nullement métaphorique, ses fonctions d'une importance qui grandit de plus en plus avec les progrès de la culture du sol, firent non seulement conserver son culte par les aborigènes et l'adopter par les immigrés, mais le répandirent dans tout le Mexique, absorbant complètement ou s'annexant les cultes de divinités analogues rencontrées çà et là. On verra même à la fin de ce travail que Tlaloc, avec les mêmes fonctions et sous un nom qui a même sens général que le sien, est représenté dans les codices de l'Amérique Centrale presque de même façon que sur les monuments et dans les codices du Mexique[2].

## *Nom.*

Contrairement à tant d'autres divinités mexicaines que nous connaissons sous des appellations souvent fort variées et parfois inexactes, le dieu dont nous nous occupons ici ne nous est parvenu que sous le nom de Tlaloc. Diverses sont les interprétations que l'on a données de ce mot.

Il faut d'abord citer celle, très rarement rencontrée, de

1) Celle du feu par exemple; on pourrait citer aussi certaines divinités de la terre.

2) Une des légendes sur la fondation de Mexico-Tenochtitlan montre Tlaloc comme ancien propriétaire du pays et comme « père » accueillant de Huitzilopochtli. La voici. Les Mexica envoyèrent deux hommes Cuauhcoatl « aigle-serpent » et Axolohua « qui a des *axolotl* », à la recherche de la terre promise par leur dieu et qui comme Aztlan devait être située au milieu d'un lac. Munis de perches, les deux hommes partirent. Ils fouillèrent les roseaux pour découvrir le tenochtli annoncé par les dieux ; soudain Axolohua enfonça et ne reparut plus. Son compagnon retourna annoncer le malheur ; le peuple fut consterné. Le lendemain, Axolohua revint en bonne santé. Il raconta qu'une force irrésistible l'avait entraîné sous les eaux, devant Tlaloc, seigneur de la terre, qui lui dit : « Que mon cher fils Huitzilopochtli soit le bienvenu avec son peuple; dis à tes compagnons que c'est ici qu'ils doivent vivre, etc. ».

« pulque de la terre[1] » ; ce sens serait métaphorique et pourrait représenter l'eau qui fermente dans la terre et déborde hors d'elle comme le pulque dans les vases où il est fabriqué ; cette interprétation, très probablement due à une représentation graphique, à un rébus du nom du dieu, ne nous a heureusement pas été donnée par Sahagun et autres principaux auteurs, ce qui a évité à l'américanisme l'acceptation d'une fausse traduction de plus[2]. D'après Diego Duran, Tlaloc signifie « chemin sous terre, longue caverne » ; comme dieu des monts, il est en effet le dieu des grottes, des longues routes souterraines parcourues par les eaux avant d'apparaître à la lumière. L'auteur indigène Ixtlilxochitl[3] préfère « avec terre », car « son influence était en ce qui naissait en terre[4] ». L'éminent mexicaniste allemand, M. Eduard Seler, traduit Tlaloc par « celui qui fait germer[5] », ce qui conviendrait fort bien au dieu des pluies fertilisantes. M. Daniel Brinton[6] donne « celui qui est étendu sur la terre » ; « en effet, dit-il, ce dieu devait être représenté couché sur le dos et tenant sur sa poitrine un vase » (pour recueillir la pluie)[7]. Rémi Siméon fournit le sens « résidant sur la terre[8] ». Rejetant absolument la traduction par rébus et croyant peu acceptable celle de Diego Duran, je pense que les autres peuvent

1) De *tlalli* « terre », *octli* « pulque », liqueur fermentée tirée de l'agave, vin de l'ancien Mexique.

2) Parmi ces acceptations de lectures de rébus comme traductions de noms, j'ai déjà cité celles de Huitzilopochtli, de Quetzalcohuatl, de Tezcatlipoca, etc., etc. (Cf. G. Raynaud, *Le Dieu aztec de la guerre*, *l'Implacable Providence de l'ancien Mexique*, etc.).

3) Page 101 du codex de la collection Goupil qui porte son nom. La figure correspondante a été reproduite dans l'Appendice à l'ouvrage de Diego Duran (1re 2e f° 15) et dans l'Album Boban-Goupil (pl. 70).

4) Même traduction dans le Codex postcolombien Magliabecchiano XIII 3, folio 43 verso.

5) De *tlaloa* « courir vite », mais dont le sens primitif serait « germer ».

6) *Ancient Nahuatl Poetry* (Note ; mot Tlaloc).

7) Cette représentation de Tlaloc conviendrait fort bien à une statue découverte au Yucatan et appelée tantôt Tlaloc, tantôt Chac-Mol « géant des nuées (?) ».

8) De *tlalli* « terre », *onoc* « être ».

avoir été connues des anciens Mexicains eux-mêmes mais que Tlaloc est simplement une ancienne forme adjective de *tlalli* « terre » et signifie « le (Dieu) terrestre ».

Sahagun donne aussi à Tlaloc le nom de *Tlalocan tlamacazqui*, mais ce n'est là qu'une épithète si nous traduisons par « le prêtre (-dieu) du (lieu des morts) Tlalocan », ou bien encore une simple erreur, l'attribution au dieu du titre porté par ses prêtres[1].

En sa qualité de dieu de la pluie, Tlaloc porte souvent le nom de la pluie, *quiauitl*, soit seul (c'est le cas le plus fréquent), soit comme épithète. Inversement sa tête remplace souvent le signe Pluie.

## Histoire.

Contrairement aux histoires de Huitzilopochtli, de Tezcatlipoca et de Quetzalcohuatl, celle de Tlaloc est très courte.

D'abord sur sa naissance aucune légende. D'après le cycle de dieux créateurs inventés tardivement par telle ou telle école, il est le fils de l'un ou de l'autre couple divin réputé primordial, Tonacatecuhtli et Tonacacihuatl, Ometecuhtli et Omecihuatl[2], etc.; d'après d'autres panthéons il serait le fils de la mère des dieux et des hommes[3], Tonantzin, le petit-fils de leur aïeule, Toci; etc.

Le Livre d'Or et Trésor Indien[4], écho bien affaibli des essais indigènes de dogmatisation de la religion mexicaine, nous dit que le couple primordial Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl créa d'abord quatre frères : Tezcatlipoca le Rouge, Tezcatli-

1) Rémi Siméon était disposé à accepter Tlalocan tlamacazqui; il faisait remarquer que *tlamacazqui* signifiant « donneur de choses (de *maca* « donner »), ce nom signifierait « le donneur (des choses contenues) dans Tlalocan », c'est-à-dire de la fertilité, des eaux, de la verdure, etc., ce qui convient bien à Tlaloc.

2) Ici, comme en bien d'autres cas, ome signifie non pas « double » mais « celui qui fait partie d'un couple », et Ometecuhtli-Omecihuatl doit être traduit « le couple chef et dame ».

poca le Noir, Quetzalcohuatl et Huitzilopochtli[1]. Ces quatre prétendus frères créèrent à leur tour Oxomoco et Cipactonal, Mictlantecuhtli et Mictlancihuatl, puis Cipactli, « grand poisson semblable à un caïman. Ils créèrent ensuite comme divinités de l'eau Tlalocantecuhtli et son épouse Chalchiuitlicue ».

En un autre chapitre, le même petit ouvrage nous raconte qu'en la 26e année après le déluge Quetzalcohuatl voulut faire soleil le fils qu'il avait eu sans connaître de femme, mais que Tlaloc et son épouse Chalchiuitlicue voulurent faire de même leur propre enfant. Jeûne, scarifications, macérations diverses, les deux dieux n'épargnèrent rien. Cela fait, Quetzalcohuatl chauffa dans un grand feu son fils qui en sortit soleil. Lorsque le brasier s'éteignit, Tlaloc jeta dans les cendres chaudes son enfant qui en sortit lune. Ce récit semble une transformation, une défiguration de la légende de Nanahuatzin.

Dans deux autres de ses chapitres, le Livre d'Or nous raconte comment furent créés et détruits quatre soleils, quatre mondes successifs. Le premier soleil, Tezcatlipoca, dura 676 ans; le deuxième, Quetzalcohuatl, eut même durée; quant au troisième, Tlaloc, pendant le règne duquel on n'eut à manger que les graines d'une céréale aquatique, il ne dura que 364 ans; cet âge du monde prit fin par une pluie de feu, *tlachinolli*, lancée par Quetzalcohuatl; enfin le quatrième soleil, Chalchiuitlicue, épouse de Tlaloc, éclaira pendant 312 ans; son règne finit par un déluge[2].

1) Ces quatre dieux appartiennent à trois et même à quatre civilisations, à quatre époques différentes, et n'auraient pas dû être groupés, mais le respect pour les chiffres, pour les nombres sacrés, s'était développé au point qu'il fallut à tout prix des tétrades (et aussi des triadécatérides), comme autre part on inventa des triades, des ennéades, parfois boiteuses. Remarquez que les deux prétendus créateurs primordiaux ne jouent plus aucun rôle.

2) Je n'ai aucunement l'intention d'instituer ici une longue discussion sur les Soleils du Mexique. Quelques remarques seulement. 676 ans font 13 siècles mexicains de 52 ans; 364 est le produit de 7 par 52, 312 celui de 6 par 52. Quiconque connaît un peu le profond respect, l'amour, oserai-je dire, que les Moyens-Américains avaient pour leurs principaux nombres sacrés 4 et 13, sur-

Une légende, sans grand intérêt peut-être, racontait comment la première femme de Tlaloc, Chalchiutlicue lui fut enlevée par Tezcatlipoca et comment il en épousa une autre.

Le Livre d'Or nous donne un dernier détail qui intéresse indirectement Tlaloc. « Les quatre dieux, raconte-t-il, firent du poisson la terre qu'ils appellent Tlaltecuhtli ; on le peint comme dieu de la terre étendu sur un poisson parce que de lui il fut fait ». Tlaltecuhtli, le dieu-terre, ne doit pas être confondu avec Tlaloc, seigneur des monts et des eaux, dieu terrestre de la pluie ; mais, comme Tlaloc naît et vit sur la terre, les Codices le représentent souvent en relation avec le cipactli : il marche sur lui, il ysse de sa gueule, il a sa tête pour casque, pour nagual.

tout pour 13, et pour un autre nombre sacré mais beaucoup moins important pour eux 7, s'apercevra que : 1° les deux premiers soleils ont une durée parfaite ; 2° le troisième a une durée à peine acceptable ; 3° le quatrième ne répond à rien ; 4° la somme 676 des deux derniers âges est un nombre parfait ; 5° le caractère d'époux de Tlaloc et de Chalchiutlicue rend peu compréhensible le remplacement de l'un par l'autre dans cette histoire des Soleils où chaque soleil frappe, blessé, vainc, son prédécesseur. Ces remarques jointes à des comparaisons avec d'autres cosmogonies et tout particulièrement avec celles des Californiens, m'ont amené à penser que le Livre d'Or et avec lui Motolinia et le Codex Chimalpopoca nous dénoncent une croyance primitive en trois âges d'égale durée : l'un d'eux, terminé peut-être par un incendie qu'éteignit une inondation tout aussi dévastatrice, fut, *dans le seul but d'obtenir une tetrade*, décomposé en deux autres, donnant à l'un 7 siècles, nombre un peu sacré, et à l'autre 6 seulement, c'est-à-dire le reste des 13 siècles primitifs. — Le Codex Vaticanus A (3738) ne donne pas pour ces durées des siècles de 52 ans mais des cycles de 400 ans ; on pourrait émettre l'hypothèse que nous avons là le siècle correspondant à ce que j'ai appelé l'année historique, l'année très primitive de 400 jours que nous révèlent les Annales kakchikeles des Xahila. Cela expliquerait peut-être la confusion qui règne dans ce codex à propos des Soleils auxquels il donne des durées respectives de 13, 12, 10 et 10 cycles de 400 ans. — Enfin le transport dans le passé du cinquième âge, de l'âge actuel, et aussi l'analogie avec les quatre points cardinaux et le milieu, si souvent représentés dans les codices, ont dû amener certains auteurs à croire à cinq âges accomplis. — Une dernière remarque : Clavigero dit que le quatrième âge, celui du feu, est l'âge actuel : il n'y aurait donc eu déjà que trois âges.

## *Famille divine.*

Sous le titre de famille divine de Tlaloc nous comprenons non seulement les innombrables divinités locales qu'il s'est assimilées complètement ou partiellement ou apparentées, mais encore les dieux et les déesses que les mythes et les codices nous montrent assez fréquemment en rapport avec lui, soit par suite de similitudes de certains rôles, soit par emprunt de quelques symboles.

Cette famille est d'ailleurs assez mal définie. A côté des tlaloques nains, sans noms spéciaux, à chevelure sacerdotale, il y a d'autres tlaloques ayant noms, fonctions et costumes. D'autres membres de cette famille que tel mythe ou tel manuscrit nous indique comme très lié avec Tlaloc nous sont cependant donnés par tous les auteurs comme dieux particuliers.

Citons simplement quelques membres de cette famille divine parmi ceux ayant leur personnalité distincte.

*Chalchiuitlicue* « (la déesse à) la jupe verte » première femme de Tlaloc, est la déesse de l'eau ; connue sous beaucoup d'autres noms (Apozonalloll, Acuecueyoll, Atlacamani, Ahuic, Ayauh, Xiquipilihui, etc.), se rapportant presque tous aux divers mouvements de l'eau, elle est assez souvent représentée comme suit : figure jaune (parfois grimaçante, la bouche ouverte laissant voir des dents pointues), nez percé au-dessus des narines, collier de pierres précieuses avec médaillon en or, front ceint d'un bandeau bleu clair que surmonte un panache vert. Lors de la naissance d'un enfant la sage-femme invoquait Chalchiuitlicue en faveur du nouveau-né (cf. la « scène du baptême » dans le Codex Troano).

*Matlalcueye* « (la déesse à) la robe bleue », seconde épouse de Tlaloc, était aussi une déesse de l'eau. Les Tlaxcalteca donnaient son nom à la haute montagne de leur pays où se forment les nuées d'orage qui éclatent sur Puebla. Cette déesse, dit Boturini, était représentée avec de grands bas-

sins d'eau près d'elle. Elle protégeait surtout ceux qui vivaient de l'eau (pêche, commerce) et certains sorciers.

*Tepeyollotl* « Cœur des Monts » est un dieu de cavernes, qui apparait parfois sous la forme d'un jaguar [1]; il adopte rarement la couleur de costume et le bouton d'oreille de Tlaloc; bien que 8e seigneur de la nuit il lui arrive parfois de prendre la place (9e) du dieu de la pluie[2].

*Nappatecuhtli* « chef des 4 (directions) » est un tlaloque, comme l'indique d'ailleurs son nom; il inventa l'art des nattiers; réputé très bienveillant, il était très vénéré.

Un autre tlaloque, *Opochtli* « le Gaucher, l'Adroit », dieu de la pêche, inventa les rames, le harpon à trois branches, les lacets d'oiseleurs et les filets de pêcheurs.

*Huixtocihuatl* « Dame du Sel », sœur des Tlaloque, vivait sur les eaux salées et inventa un procédé d'extraction du sel; elle portait des vêtements jaunes; sa tête était coiffée d'une mitre que surmontait un haut panache de plumes vertes.

J'ai autrefois étudié[3] *Xochiquetzal* comme déesse de

1) Tlaloc est très souvent assis sur une peau de jaguar.

2) Les Mexicains (tous les Moyens-Américains d'ailleurs) désignaient les jours de leur cycle rituélique de 260 jours non pas par le nom du mois et le quantième du jour, mais par un numéro (de 1 à 13) et par un nom de jour (il y en avait 20). Comme au bout de ce cycle rituélique la série des mêmes numéros avec les mêmes noms recommençait, ce procédé était insuffisant pour l'année civile de 365 jours, on faisait intervenir une 3e série, celle des 9 Seigneurs de la Nuit (peut-être des 9 heures de la nuit), et chaque jour étant ainsi désigné par un des 9 Seigneurs de la Nuit, un des 13 numéros et un des 20 noms de jours, ce n'est qu'après 468 ans, c'est-à-dire 9 siècles mexicains de 52 ans, que la triple série recommençait.

Tlaloc était le neuvième de ces seigneurs de la nuit, on le rencontre fréquemment dans ce rôle dans les codices.

3) Dans l'étude à laquelle je fais allusion j'ai soutenu que c'est à tort que de nombreux auteurs ont attribué un caractère vicieux, obscène, à diverses déesses mexicaines de l'amour. Une étude plus approfondie de la question n'a fait que confirmer ma première opinion. Ces divinités ne protègent pas la débauche, l'adultère, mais les punissent sévèrement (voir par exemple le Codex Telleriano-Remensis). Au Mexique quiconque avait mal pensé, mal agi, « péché » dirions-nous, pouvait se racheter pleinement des conséquences humaines, légales, de son crime, de son délit, en s'en confessant à un prêtre du dieu ou de la déesse de qui dépendait sa faute: ainsi les débauchés, les adultères,

l'amour. D'après Torquemada, à Tlaxcalla son culte aurait été associé à ceux de Tlaloc et de Matlalcueye. D'après le tlaxcaltec Camargo, Xochiquetzal aurait été femme de Tlaloc, mais Tezcatlipoca l'aurait enlevée et emportée au neuvième ciel, où il l'aurait faite déesse de l'amour; c'est alors que Tlaloc donna la succession de Xochiquetzal à une déesse des sorciers et des devins, Matlalcueye. Xochiquetzal aurait donc été primitivement une déesse de l'eau, peut-être même une divinité des monts.

Je citerai encore *Chicome Cohuatl* qui, comme déesse des subsistances, ne peut être qu'en très intime relation avec les tlaloque.

## Paradis terrestre.

Lors de la conquête espagnole, les indigènes de la Moyenne-Amérique reconnaissaient trois mondes : celui d'en haut, la terre, celui d'en-dessous. Ils connaissaient trois lieux d'outre-tombe : le céleste, le terrestre, le souterrain. Ce dernier éclairé par le soleil nocturne, le soleil mort, noyé dans l'Océan occidental, le soleil pâle, très pâle[1], presque noir, Yayauhqui Tezcatlipoca « le Noir (ou Pâle) Brillant Miroir[2] » et gouverné par un couple divin, les Chefs (mâle et femelle) du Lieu des Morts, était l'endroit où après leur décès se rendaient ceux qui... n'allaient pas dans les autres lieux d'outre-tombe. Cette non-spécialisation de Mictlan et la simplicité de ce nom nous indiquent[3] que ce fut le pre-

en se confessant de leurs fautes aux prêtres des protectrices des amours permises et en en faisant pénitence, évitaient les très sévères pénalités civiles (ces pénalités étaient sous la protection de ces divinités); leur « ordure » disparaissait, était mangée, avalée, par les déesses.

1) Très souvent en pictographie américaine l'idée de mort (de ténèbres) est représentée par un quadrillage, un noircissage de l'être vivant.

2) C'est certainement une des raisons qui ont fait jouer à Tezcatlipoca le rôle de Soleil nocturne mais céleste et non plus souterrain, de Lune, et c'est peut-être aussi pourquoi le terrestre Tlaloc est parfois dit père du Noir Tezcatlipoca.

3) Dans une prochaine étude je m'en occuperai plus spécialement.

mier[1] lieu d'outre-tombe inventé. Dans celui du ciel, dans la Maison du Soleil, allaient vivre d'une vie de guerres et de chasses sans fin et accompagner Tonatiuh dans sa course les guerriers tués dans le combat et les victimes sacrifiées aux divinités solaires. Tlalocan, la demeure terrestre d'outre-tombe, devenait le séjour des gens morts par la foudre, par la noyade, ou à la suite de maladies réputées incurables[2] et que l'on croyait envoyées par Tlaloc, telles que les bubas, la goutte, la lèpre, l'hydropisie, etc...; là allaient aussi les victimes sacrifiées en l'honneur des tlaloque ou des autres divinités de l'eau. Parmi ces victimes, nombreux étaient les enfants; ceux-ci revenaient une fois par an dans leur ancien pays assister invisibles et ailés (des ailes de papier avaient été attachées à leurs épaules avant qu'on les sacrifiât) aux fêtes de leur divin maître; peut-être emportaient-ils ou escortaient-ils auprès de Tlaloc les nouvelles victimes. Le bon peuple des dévots s'imaginait volontiers entendre au pied du grand teocalli leurs joyeux chuchotements et le bruissement de leurs ailes[3].

Où était placé Tlalocan? Ici les avis diffèrent. Pour certains, la demeure du dieu des eaux était située sur le sommet d'une montagne, surtout d'une de ces montagnes de hauteur moyenne qui n'ont ni glacier ni neige éternelle, ou au moins au point le plus élevé d'une haute passe. Ce devait être là la croyance primitive[4]. Mais quelle montagne,

1) Le premier des trois tout au moins, car il serait hasardeux d'affirmer que l'occident, où chaque soir se noyait le soleil et où aux temps de Montezuma résidaient ces redoutables déesses spectrales que devenaient les femmes mortes en couches, ne précéda pas Mictlan comme séjour des trépassés. Il me semble que ce très primitif lieu d'outre-tombe fut, sous l'influence d'idées ethniques spéciales, transporté de l'ouest au nord, puis plus tard enfoncé sous terre.

2) Ceux-ci n'étaient pas brûlés; on les enterrait avec des cérémonies spéciales.

3) Des motifs d'ordre plutôt général me font supposer que Tlalocan est antérieur à la Maison du Soleil; je pense d'ailleurs qu'ils sont des produits d'ethnies différentes.

4) La croyance aux monts doit être antérieure à la croyance à la passe.

quelle passe? A cette question, presque autant de réponses que de peuples. Les Mexica tenaient pour le mont Tlalocan, situé à l'est et non loin de leur ville. Les Chalca transportaient le Paradis Terrestre à 15 lieues de Mexico mais près de chez eux, au Volcan, bien que ce fût une très haute montagne toujours couverte de neige; comme preuve à l'appui, ils racontèrent à Ramirez de Fuen Leal que dans la seconde moitié du XV^e^ siècle un de leurs chefs fit enfermer dans une grande caverne de cette montagne, en sacrifice aux tlaloque, un de ses bossus; privé de nourrriture, le malheureux s'évanouit; délivré un peu plus tard par des serviteurs du chef il prétendit avoir visité Tlalocan et fit de ce qu'il avait vu une description que nos Chalca rapportèrent à l'évêque. Comme eux, bien d'autres tribus choisirent une montagne dans leur voisinage. Parmi les passes les plus réputées comme séjour de Tlaloc il faut citer celle que franchit le chemin qui va de Mexico à Huextozinco et à Tlaxcalla. Certains anciens écrivains placent Tlalocan très loin, à l'est, sur le littoral de l'Atlantique; pour Sahagun, il est dans le pays des Olmeca, des Mixteca et des Huixtotin, contrée des plus fertiles et réputée un véritable paradis. Peut-être certains indigènes, certains prêtres transportèrent-ils Tlalocan encore plus loin, en plein Atlantique, dans quelque Thulé imaginaire, dans quelque lointain Fou-sang oriental. Rien d'étonnant à cela, car lorsque furent inventés les neuf cieux, les treize cieux, par ces prêtres admirateurs forcenés des nombres, qui dans leurs calculs dont nous trouvons la trace dans le Codex Dresdensis, le Codex Fejervary-Mayer, etc., essayèrent de soumettre le monde entier dans l'espace et dans le temps aux lois numériques, Tlalocan fut transporté dans les cieux.

De Tlalocan, qu'il fût sur un mont ou qu'il fût dans l'un des cieux inférieurs, jaillissait la foudre, s'étendaient les nuées qui venaient verser les pluies sur la terre. Les montagnes qui prenaient leur base dans Tlalocan étaient remplies d'eau et, lorsque celle-ci en sortirait par rupture soudaine

du vase naturel, la terre serait submergée[1]. Même lorsque pour des yeux humains une rivière semblait sourdre de telle ou telle montagne, c'était en réalité de Tlalocan qu'elle sortait.

Tlalocan est toujours dans l'est, ce qui expliquerait d'ailleurs le déplacement de cet Eden effectué par les peuples orientaux par rapport à Mexico. C'est en effet de l'est que viennent les pluies fertilisantes apportées par le vent alizé nommé *tlalocayotl*.

Tlalocan avait d'autres noms : Poyauhtla « Parmi les Brouillards », donné aussi à l'un des sanctuaires de Tlaloc ; — Ayauhcalli « Maison des Brumes », appellation sous laquelle étaient désignées aussi quatre petites constructions légères bien orientées et placées en croix, que l'on édifiait chaque année au bord du lac de Mexico.

Comment était disposé Tlalocan et comment y vivait-on? C'était un magnifique et immense jardin toujours couvert de verdure, rempli d'arbres de toute espèce donnant tous les produits, fleurs, fruits, parfums, imaginables. Une perpétuelle et délicieuse fraîcheur y était entretenue par des fontaines et des ruisseaux à l'eau limpide. On y jouissait d'un éternel ciel printanier. Au milieu de ce jardin se dressait l'attribut que Tlaloc partageait avec Quetzalcohuatl, le symbole des quatre directions, la croix, sous la forme de l'arbre divin, du tonacaquauitl « arbre de notre chair » ; cet arbre faisait donner à Tlalocan l'épithète de Tonacaquauhtitlan et à Tlaloc le nom de Tonacatecuhtli, confondant ainsi ce dieu avec une divinité réputée plus ancienne que lui, dite père de Tlaloc et de tous

1) « C'est pourquoi, dit Sahagun, on appelle *altepetl* ou montagne d'eau les pueblos ». Non ; c'est parce qu'on y possédait la terre (souvent représentée par un tepetl, une montagne, ou un oztotl, une caverne, peut-être en souvenir d'anciennes demeures) et l'eau : une expression synonyme désignait les pueblos en Amérique Centrale. Ce composé *altepetl* de *atl* et de *tepetl* fournit une des preuves que c'est à tort que certains se sont scandalisés de la condensation en *tl* de *tl* et de *t* dans ma traduction « déesse (*teotl*) de l'amour (*tlazotla*, aimer) » du nom Tlazolteotl (*Cf.* G. Raynaud, *La déesse de l'Amour dans l'ancien Mexique*).

les dieux, mais en réalité, comme toutes les divinités créatrices, d'invention relativement récente. Tout autour de l'arbre-croix, bien orientées, s'élevaient dans les quatre directions les quatre longues-maisons du dieu, de ses suivants à la chevelure de prêtres, et de ses fidèles. Dans la cour, c'est-à-dire près de l'arbre, « quatre grands bassins d'eau. L'une de ces eaux est très bonne ; il en pleut quand naissent les céréales et les semences et quand vient la belle saison. L'autre est mauvaise : quand il en pleut, naissent les toiles d'araignée sur les céréales et (celles-ci) se gâtent. L'autre est quand il pleut et qu'il gèle. L'autre est quand il pleut et que rien ne grène et que tout sèche ». Suivant les ordres de leur chef, des tlaloque nains et très nombreux puisaient l'eau de tel ou tel bassin avec des cruches en terre à bouche très étroite et allaient la verser sur certaines contrées ; en frappant ces cruches avec des baguettes ils en faisaient sortir les éclairs et le tonnerre.

## *Sanctuaires.*

Sur la plus haute pyramide de ce qu'on a appelé le grand temple de Mexico et qui n'était qu'une vaste enceinte[1] quadrangulaire renfermant les édifices les plus divers[2], se dressaient deux étroites chapelles[3] ; l'une contenait la statue de

1) Enceinte analogue aux coricancha « enceintes dorées » du Pérou. Cette épithète « dorée » signifie, comme tant d'autres semblables, « précieuse, sacrée, divine ». Elle était d'ailleurs méritée par certaines enceintes péruviennes dont les parois étaient recouvertes de larges plaques de métaux précieux.

2) Pyramides supportant les chapelles (plutôt grandes niches) des grandes statues ; tzompantli ou pieux où étaient enfilées les têtes des victimes ; bosquets sacrés ; fontaines lustrales ; bâtiments où étaient conservés les accessoires du culte ainsi que les statues aisément transportables et les statuettes ; demeures des prêtres, de leurs acolytes et de leurs élèves ; etc., etc. ; bâtiments laïques mis sous la protection directe des dieux, les quatre arsenaux par exemple.

3) En Amérique précolombienne, toute cérémonie publique d'une certaine importance, les sacrifices notamment, avait lieu en plein air, le plus souvent bien en vue de tous sur le sommet d'un monticule artificiel (pyramide) ou naturel. Ce que j'appelle « chapelles », ce n'était que des constructions peu étendues

Huitzilopochtli, l'autre celle de Tlaloc. Dans mon étude sur *Le dieu aztec de la guerre* j'ai essayé de présenter, en condensant les renseignements connus, une brève mais suffisante description de cette pyramide et de ses annexes; je ne reviendrai donc pas sur ce sujet.

Parmi les édifices de ce temple consacrés au culte de Tlaloc, nous pouvons encore citer les suivants :

*Epcoatl* « rouge serpent[1] », second temple principal de l'enceinte sacrée, au dire de Sahagun[2]: pendant 4 jours, les prêtres de Tlaloc s'y préparaient par le jeûne et les macérations à la fête du 6[e] mois; celle-ci terminée, on y égorgeait des prisonniers de guerre; — *Poyauhtla* « parmi les brouillards », où, avant la même fête, jeûnaient, se mortifiaient, encensaient les petites statues[3], deux prêtres de haut rang appelés, l'un *Totec tlamacazqui* « prêtre de Totec », consacré plus spécialement au culte de Xipe Totec[4], l'autre *Tlalocan tlenamacac* « le donneur de feu au (dieu de) Tlalocan[5] »; des captifs y étaient sacrifiés; — *Mexico calmecac*[6]

contenant les statues d'un transport malaisé. Le temple tel que nous le comprenons, c'est-à-dire un endroit clos et couvert où dieux, prêtres et fidèles sont réunis, n'existait pas réellement en Moyenne-Amérique et au Pérou.

1) Le rouge serpent est le serpent-éclair de Tlaloc. On a jusqu'ici traduit ce nom par « serpent de perles » (*epitl* « perle », *coatl* « serpent »), interprétation relativement acceptable si l'on prend le mot « perle » comme évoquant l'idée de chose précieuse; dans les codices, on rencontre souvent des guirlandes (serpents ?) de perles.

2) Sahagun ne s'est-il pas trompé ? Ce nom d'Epcoatl est en effet donné par divers auteurs à la chapelle de Tlaloc sur la haute pyramide; nous voyons d'ailleurs que jeûnes et égorgements avaient lieu dans les édifices suivants; très probablement le premier et le second édifice de l' « Histoire des choses de la Nouvelle-Espagne » n'en font qu'un seul.

3) Les grandes étaient sur la haute pyramide.

4) Xipe Totec(uhtli) « Notre Chef de l'Écorchement » était associé à tous les dieux sanglants. Ceci le mettrait en plus intimes relations avec Tlaloc, à moins que la réunion des deux grands prêtres ne fût que momentanée.

5) *Tletl* « feu », *maca* « donner ». Dans les codices, le tlenamacatl est souvent représenté dans ses fonctions principales, c'est-à-dire agitant devant les dieux son *tlemaitl* (*maitl* « main »), sorte de poêlon à manche où l'on brûlait de l'encens, principalement du copal; le manche contenait des grelots.

6) Ce rapprochement entre le nom de Mexico et le culte de Tlaloc pourrait

« le lieu des générations de Mexico », domicile des prêtres ordinaires et de leurs acolytes; — *Yopico*, dont nous avons déjà parlé, son *tzompantli* et son *calmecac*[1]; — *Atempan* « sur le bord de l'eau[2] » où avant d'être menés à la mort étaient réunis les enfants et les lépreux (*xixiotique*); — *Acatla yiacapan huey calpulli* « grand calpulli[3] planté de roseaux », où l'on enfermait les captifs avant de les conduire au sacrifice; on y rapportait ensuite leurs cadavres lesquels, dépecés et cuits avec des fleurs de calebassier, étaient mangés par les personnages de marque.

A cause de leurs fonctions Tlaloc et sa famille divine ne pouvaient manquer d'avoir dans tout le pays de très nombreux sanctuaires d'importance fort variable. Montagnes, lacs, étangs, puits, rivières et ruisselets, sources, fontaines, qui par leurs curiosités naturelles ou par leur utilité vraie ou supposée, par leurs légendes, par nécessité sacerdotale ou laïque, attiraient l'attention, étaient l'objet d'un culte aux tlaloque. On y élevait tantôt un simple autel (moins même : une stèle informe), tantôt une statue avec ou sans autel, tantôt un ou plusieurs petits sanctuaires, parfois même une enceinte sacrée renfermant diverses classes de bâtiments. Autour des principales fontaines, on construisait chaque année quatre petits sanctuaires disposés en croix et appelés *ayauhcalli* « maison des brouillards ».

## *Statues et peintures; costumes.*

Au sommet du grand teopantli de Mexico, dans sa haute chapelle appelée *Epcoatl* le dieu faisait face à l'orient[4]. De-

être très suggestif, si Sahagun n'était pas si confus dans sa description du grand temple.

1) (*calli* « maison », *mecatl* « corde, liguée »). Les calmecac servaient en partie de maisons d'éducation.

2) *atl*, eau ; *tentli*, lèvre, bord ; *pan* sur.

3) Un calpulli « grande maison » est un sanctuaire secondaire, de quartier.

4) De l'orient viennent les pluies bienfaisantes.

bout sur un piédestal quadrangulaire[1] que recouvraient de riches étoffes vertes[2], il tenait de sa main gauche une rondache bleue et ornée d'une grande frange de plumes jaunes, vertes, rouges, bleues[3] et brandissait en sa dextre une longue et mince feuille d'or, de forme serpentine, terminée en pointe à sa partie inférieure[4]. Il portait des demi-bottes et des sandales. Autour de son cou s'enroulait un pesant collier d'or et de chalchiuitl, ayant comme joyau central une émeraude ronde enchâssée dans un cercle d'or. Aux oreilles, des pierres précieuses d'où pendaient des boucles d'argent. Aux poignets et aux cous-de-pied, de très riches bracelets. Un jupon bleu (*xicolli*) descendait jusqu'à mi-cuisse; il était garni d'argent croisé en quadrillé; au milieu de chaque carré, un cercle d'argent; à chaque angle une fleur en nacre et deux feuilles d'or qui le liaient[5]. Le reste du corps était de couleur foncée[6], ainsi que la face. Leon y Gama prétend qu'il n'avait qu'un œil, mais doit se tromper et citer ici un profil pris dans un codex, car tous les monuments vus de face que nous connaissons[7] nous représentent bien Tlaloc avec deux yeux.

Le visage avait, disent tous les auteurs, un aspect monstrueux. L'œil, traversé par une ligne horizontale noire au-dessous de laquelle était un petit demi-cercle, se composait d'un cercle intérieur bleu et d'une couronne blanche, le tout entouré d'une bande bleue très saillante qui est une des caractéristiques de ce dieu. La lèvre supérieure était remplacée par une bande saillante affectant une forme serpentine et formant une sorte de volute à ses deux extrémités. La bouche ouverte laissait voir de très longues canines supérieures

1) Symbole de la terre et de ses quatre directions.
2) Le vert et le blanc piqueté de noir sont ses couleurs favorites.
3) En général les quatre régions du monde ont chacune leur couleur.
4) Symbole du serpent-éclair qui des nues est lancé sur la terre.
5) Mêmes bandes et mêmes cercles sur le bouclier.
6) Couleur sacerdotale.
7) Collection Uhde, de Berlin; collection Becker, de Vienne; vase du Musée de Mexico reproduit par Brasseur en tête de son Popol Vuh; etc.

rouges et des lèvres rouges. Bande oculaire et bande labiale et dents donnaient à cette face une sorte d'aspect hideux très accentué. Parfois dans certains monuments qui nous sont parvenus le visage est, pour ainsi dire, entièrement constitué par deux serpents entrelacés dont les enroulements forment le tour des yeux, le nez, puis, par affrontement des gueules ouvertes, la bande labiale et les dents-crochets[1]. Une couronne de plumes vertes et blanches, très belles et très droites[2], et un long panache rouge et blanc, retombant sur l'épaule, constituaient la coiffure.

L'idole placée sur le sommet du mont Tlalocan était faite d'une sorte de pierre blanche légère semblable à la pierre ponce. Elle était peinte en bleu et regardait l'orient, faisant face aux provinces de Tlaxcalla, de Cholula et de Huexotzinco. Ressemblant à la statue de Mexico, elle était assise sur une pierre carrée, en la partie antérieure de laquelle un assez grand creux contenait de la gomme-copal et toutes les espèces de graines du pays[3]. Une foule de petites idoles l'en-

1) Sur les divers monuments qui sont parvenus jusqu'à nous, ce type ophidien est plus ou moins accentué. Ainsi le Tlaloc reproduit par Brasseur semble porter simplement de fortes lunettes aux yeux et une bande horizontale terminée en volute à la lèvre supérieure. Seules les puissantes canines rappellent les crochets du crotale.

2) Cette couronne est peut-être le symbole des montagnes.

3) La légende prétend que les Chichimecs découvrirent cette statue telle quelle avec son piédestal et son offrande; ils renouvelèrent désormais cette dernière chaque année après la moisson.

Nezahualpilli, chef suprême de Tezcuco, voulut remplacer par une plus belle cette vieille statue qui datait, disait-on, du temps des Toltecs. Il en fit faire une en pierre noire très dure; on fit le changement, mais la même année, un coup de foudre ayant mis en pièces la nouvelle idole, on replaça au plus vite l'ancienne, non sans avoir été obligé de réparer avec trois gros tenons d'or un des bras qui s'était fracturé. Au XVI[e] siècle, l'évêque Zumarraga la fit briser en sa présence et emporta l'or.

Nezahualcoyotl, père du susdit Nezahualpilli, fit faire une très grande et très riche statue de Tlaloc et la plaça dans le grand temple de Tezcuco avec celles de Huitzilopochtli et de Tezcatlipoca. Le culte de Tlaloc et de Huitzilopochtli n'aurait commencé qu'en 1301 (an « 4 maison ») à Tezcuco; Techotlalatzin permit qu'on élevât des teocalli à ces deux divinités et qu'on leur offrît des sacrifices publics, ce que son père Quinantzin n'avait jamais toléré.

touraient. Une chapelle ayant un toit de bois et toute blanchie tant à l'intérieur qu'à l'extérieur l'abritait. Elle se trouvait au milieu d'une grande cour carrée qu'entourait une belle enceinte sacrée bien construite et bien crénelée, de la hauteur d'un homme et demi, et qu'on apercevait de très loin.

Ixtlilxochitl, dans le codex qui lui est attribué, décrit (page 110) une statue en bois de Tlaloc. Le corps de grandeur naturelle était peint avec de l'ulli, sorte de gomme noirâtre. Sa main droite tenait la feuille d'or, sa main gauche un bouclier frangé de plumes et à garniture de nacre en réseau. Garniture toute pareille et ourlet en poils de lièvre et de lapin dessinant des demi-lunes blanches sur un costume en plumes bleues. Sur la face, ses marques caractéristiques. Il portait un grand manteau de plumes blanches et vertes, un collier d'or, des molletières en peau de daim; ses cuisses étaient jaunes. Des grelots d'or tintinnabulaient à ses chevilles; son siège et son estrade étaient en bois.

Parfois le dieu portait en sa dextre, non le serpent-éclair, mais une tige de maïs, symbole de ses fonctions comme dieu des subsistances.

Ixtlilxochitl nous a laissé dans le codex déjà cité deux peintures de Tlaloc[1]. Le dieu est vêtu d'un *ichcahuipilli*, sorte de justaucorps court et sans manches, de couleur bleu foncé et tout quadrillé de bandes d'argent; au milieu de chaque losange un disque en argent; à chaque angle un petit bouquet de plumes jaunes et rouges. Le bas du vêtement porte des échancrures rouges surmontées de lignes jaunes et noires et de trois disques blancs sur fond noir. Son bouclier est quadrillé, frangé de plumes rouges, jaunes, vertes, bleues. Il porte des jambières jaunes, en peau de daim, à dessins noirs. Ses cuisses sont jaunes. A ses cous-de-pied des grelots. A ses pieds des sandales ornées de méandres et de nœuds bleus. Il se tient debout sur un rectangle orné de doubles disques et de créneaux. Son

1) Codex Ixtlilxochitl, pl. 104, 1re figure, et pl. 94, 1re figure. Reproductions dans l'Appendice à l'ouvrage de Diego Duran, pl. 15e, pl. 22e et pl. 3e, pl. 5e, ainsi que dans l'Album Boban-Goupil, pl. 70 et 96.

serpent-éclair est en or[1]. La volute qui s'enroule autour des lèvres et des yeux constitue un masque fantastique. Trois grandes dents blanches sortent de sa bouche. Sa chevelure retombe sur ses épaules. Il a une coiffure de longues plumes vertes, un collier formé de pièces jaunes arrondies et de lignes noires. Son bracelet est composé de trois rangées de perles fines. Le bouton d'oreille (*nacochtli*) est en or.

Voici enfin, d'après Sahagun, quel était le costume *officiel* de Tlaloc, celui envoyé à Cortès par Montezuma. Il se composait des objets suivants : un masque surmonté de plumes et un drapeau ; de larges oreillons en calchiuitl, ayant au milieu une mosaïque de même matière représentant des serpents ; un corselet couvert de broderies vertes ; un collier de pierres précieuses ; un médaillon attaché sur les reins avec une ceinture ; une riche mante à ajuster à cette ceinture ; des enfilades de grelots pour le cou-de-pied ; une crosse ou *coatl* ornée de mosaïques en calchiuitl.

## *Prêtres.*

L'un des deux *quequetzalcohua*[2] que Sahagun nous présente comme les deux suprêmes pontifes, égaux en grade et en honneurs, avait pour surnom, nous dit-il, *Tlaloc tlamacazqui* et était consacré au service du Seigneur de Tlalocan. Était-ce le même prêtre que celui cité sous le titre de « donneur d'encens de Tlaloc » lorsque nous avons parlé de Poyauhtla, l'un des édifices renfermés dans la grande enceinte sacrée de Mexico? C'est chose possible, car dans la Maison des Brouillards il avait pour compagnon *Totec tlamacazqui* ; or c'est là le surnom de l'autre quetzalcohuatl. Il est vrai que d'une part Sahagun le met au service de Huitzilopochtli[1], tandis que dans Poyauhtla il était à celui de Totec et d'autre part tlama-

1) Parfois Tlaloc n'a ni serpent ni bouclier, mais une plante de maïs dans une main et dans l'autre un *coatl* (bâton recourbé) avec lequel il creuse le sol pour y semer ensuite.

2) Pluriel de *quetzalcohuatl*.

cazqui était une expression générique désignant un certain degré de la prêtrise[1].

D'autres ministres de Tlaloc sont nommés par Sahagun.

L'*Ome Tochtli*[2] « double lapin » était chargé de préparer la provision de pulque et toutes les choses nécessaires pour la partie de la fête du premier mois qui se déroulait dans le tecpan du Chef Suprême de la confédération mexicaine.

Pour la fête du troisième mois, les mêmes soins incombaient à l'*Ome tochtli Papaztac*[3].

Pour celle du treizième mois, les provisions de liqueurs fermentées devaient être faites par un second *Ome tochtli*, un *Ome Tochtli Tomiyauh*[4], un *Tlihua Ome Tochtli*[5], un *Tezcatzoncatl*[6] ; à cette fête l'encens et ses accessoires devaient être fournis par un *Tzapotlan teohuatzin* ; certains

1) Ce titre de tlamacazqui s'appliquait non seulement aux prêtres d'un certain degré, mais encore aux dieux considérés comme faisant des dons soit aux hommes soit à d'autres divinités. C'est ainsi que Xipe Totec est souvent appelé le tlamacazqui d'autres dieux, et nous aurions pu traduire le nom de l'idole de Yopico par « Xipe Totec (donneur de victimes humaines) à Tlatlauhqui Tezcatlipoca », interprétation d'autant plus acceptable que tlamacazqui peut être dérivé de *tlamana* « sacrifier ». Dans les codices, les divinités sont souvent représentées avec les couleurs et les costumes de leurs prêtres, soit partiellement, soit totalement.

2) Lapin est le nom générique des dieux du pulque, d'origine huaxtec (*Les Huaxteca sont apparentés aux Mayas* dont ils sont d'ailleurs voisins), comme l'indique l'ornement en forme de croissant aux pointes en l'air qu'ils portent sous le nez. Le titre du prêtre semble ici incomplet.

3) *Papaztac* « mou » était l'un des « 400 lapins », l'un des innombrables dieux de l'ivresse ; ces dieux étaient apparentés aux tlaloque, confondus même parmi eux, pour un motif que les codices semblent indiquer ; en effet, ils représentent fréquemment le pulque sous la forme d'une eau écumante. L'épithète de « double » dénonce-t-elle une double fonction de ces prêtres ou de leurs dieux ou bien est-elle la preuve que ceux-ci constituaient des couples, que chacun d'eux avait une épouse? (Voir double ??).

4) *Tomiyauh* « notre fleur de maïs ». Sahagun nous dit que c'est pour la fête de ce dieu que ce prêtre préparait tout. Cela veut dire pour la partie de la fête des tlaloque pendant laquelle on buvait le vin en l'honneur des divinités du pulque.

5) *Tlihua* « qui a du noir, le barbouillé, le tacheté ».

6) *Tezcatzoncatl* « le miroir de paille », *i. e.* « la vue trouble » (*tezcatl*, miroir, *tzoma*, recouvrir de paille).

préparatifs incombaient à l'*Atlixeliuhqui teohua Opochtli*.

A cette liste nous pourrions ajouter l'*Ome tochtzin*[1], chef des chantres, et l'*Epcoaquacuiltzin*, maître des cérémonies: tous deux s'occupaient de toutes les fêtes, de tous les dieux, mais le premier a le même nom que les serviteurs (il devait en être le chef) des dieux de l'ivresse déjà cités et le second nous rappelle l'Epcoatl, la chapelle de Tlaloc sur le grand teocalli. Enfin l'*Acolnauacatl acolmiztli* devait, lorsque le Chef Suprême de Mexico venait au temple jeûner solennellement à l'occasion de certaines fêtes, celle de Tlaloc entre autres, lui procurer le vêtement nécessaire.

### *Fêtes.*

De tous les dieux de l'ancien Mexique, Tlaloc était peut-être le plus fêté. Diego Duran pour la fête du 3e mois, Sahagun pour les cérémonies des 1er, 6e, et 16e mois donnent de très abondants détails, qu'il serait fastidieux de répéter ici. Je me contenterai de signaler la coutume de n'amener les nombreuses victimes enfantines au lieu où elles devaient être sacrifiées qu'en litières fermées; c'était aussi loin de tout regard profane que les prêtres les égorgaient; on a souvent fait remarquer le caractère magique (par imitation) des pleurs des pauvres petits; une autre cérémonie magique était accomplie par tous les personnages qui se déguisaient en animaux aquatiques. Il serait intéressant d'étudier pourquoi les prêtres de Tlaloc et leurs acolytes ordinaires ou extraordinaires étaient ou semblent avoir été, pour tout manquement à leur service, punis avec une très grande sévérité.

Tous les huit ans était célébrée une fête pendant laquelle les habitants d'une certaine localité faisaient œuvre pie en saisissant dans un bassin avec leurs seules dents et en avalant des grenouilles et des serpents. Il y avait en outre des fêtes

1) Forme révérentielle d'*Ome tochtli*.

accidentelles. Par exemple, si pendant quatre ans la terre avait été désolée par la sécheresse, pendant la cinquième année on égorgeait un jeune garçon et son corps était enseveli au milieu du maïs pour empêcher celui-ci de se gâter.

Certains malades faisaient aussi des offrandes et des fêtes particulières à Tlaloc et à ses suivants pour obtenir leur guérison.

### *Tlaloc dans les codices mexicains.*

Tous ceux des manuscrits mexicains qui nous donnent des figures de divinités nous fournissent des images de Tlaloc. Voulant mettre le lecteur en état de comparer aisément ces images avec celles de la divinité qui joue le rôle le plus important dans nos trois codices mayas, je vais donner une description très succincte des pages de trois manuscrits mexicains dans lesquelles est figuré le dieu de la pluie; je suis la pagination de M. le duc de Loubat.

CODEX VATICANUS 3773 (B). — Page 14. Le dindon (*chalchiuhtotolin* ou *huexolotl*), oiseau de Tlaloc. — P. 18. Tlaloc auprès d'un arbre de vie auquel grimpe Tezcatlipoca: sur l'arbre, un ocelotl. — P. 20. Une tête de Tlaloc vue de profil, à la bande labiale rabattue vers le haut en dehors et à gauche du profil comme pour montrer ce que celui-ci doit cacher; de sa coiffure sort un plant de maïs sur lequel se promène un cipactli, « crocodile » mythique. — P. 23. Il a le corps noir, le devant de la face noir et le derrière jaune. Bande labiale prolongée en volute. Devant sa bouche un couteau de pierre d'où sort un ruisseau de feu. Tlaloc présente des offrandes. — P. 31. Devant Tlaloc une maison en feu avec hache flamboyante; au-dessous un ruisseau. Est-ce la fameuse pluie de feu? — P. 36 et p. 43 à 48. Sur ces 6 pages, au-dessous d'un ciel nuageux, des Tlalocs, la hache dans la main droite, un serpent dans la gauche (le 6e l'a au cou). Suivant les 4 points cardinaux, le zénith et le nadir, changements par-

tiels de couleurs. On trouve le signe de la guerre, celui du sang. (Il faut examiner très en détail ces 6 pages). — P. 55. Un prêtreadore Tlaloc, un autre est emporté par un courant d'eau; trouvons-nous là une représentation des mauvais traitements infligés à Mexico aux prêtres qui avaient commis des fautes dans son service? — P. 69. 5 figures de Tlaloc indiquent: 4, avec changements de nahual et de couleur, les 4 quartiers du ciel, la 5ᵉ le milieu. — P. 79. Le dieu tient un atlatl et une poignée de flèches. — P. 71. Le signe Quiauitl est remplacé par la bande oculaire et la bande labiale à crocs de Tlaloc. — P. 89. Il semble porter la coiffure huaxtec de Quetzalcohuatl. — A la page 10 de ce codex, dans un temple, un dieu ayant la bande labiale à crocs que nous retrouverons dans dans les mss. mayas. Il est régent de l'Est. C'est donc Tlaloc, bien qu'il lui manque la bande oculaire.

Codex Borgia. — Page 12. Nous trouvons encore la maison embrasée et l'eau, qui symbolisent peut-être la pluie de feu. — P. 14. Tlaloc, 9ᵉ Seigneur de la Nuit; sa bande oculaire est ornée à droite d'une double volute (il en est ainsi pour presque toutes ses figures dans ce codex). — P. 16. Il porte sur sa poitrine un serpent bleu à deux têtes, symbole de l'eau; il a une belle couronne de plumes blanches. — P. 20. Un genou en terre, il bêche. — P. 25. Sa bande labiale a un fort développement extérieur. — P. 27. Tlaloc, régent des 4 points cardinaux et du milieu; chaque Tlaloc tient *un pot à bouche étroite* et ayant la forme d'une tête à bande oculaire; de ce vase et de l'autre main l'eau tombe sur la terre. — P. 30. A chacun des quatre coins, un Tlaloc en rapport avec un quart du tonalamatl, appuyé à l'arbre de sa région, nu, ne portant qu'un pagne étroit, ayant des griffes aux quatre membres, tenant le sac à copal des prêtres. — P. 37. Vers le milieu, un personnage a bien la bande oculaire, mais non la bande labiale; une sorte de demi-cercle entoure la bouche. Ce n'est donc pas Tlaloc. Nous le retrouverons dans les codices mayas. Même cas un peu plus bas. — P. 57. Tlaloc et Chalchiuitlicue sortent tous deux d'une gueule de

serpent. Par des chaînes entrelacées de perles et de gemmes ils soutiennent un vase d'où se dresse, au-dessus de quatre épis de maïs diversement colorés, un petit homme adorant. — P. 67. Même scène qu'à la page 55 du Vaticanus. L'œil est divisé en 4 parties. — P. 72. Les serpents des 4 points cardinaux; Tlaloc est dans celui de l'est. — P. 75.

Codex Fejervary-Mayer. — P. 1. Analogue au fameux tableau des Bacabs du Codex Cortesianus. Au nord, Tlaloc et Tepeyollotl sont auprès de l'arbre de vie surmonté d'un aigle. — P. 4. Tlaloc debout sur un cipactli et uni à lui par du feu, le saisit de sa gauche; une hache dans sa dextre; le feu est-il l'éclair lancé du ciel sur la terre? — P. 25. Tlaloc, barbu, tient dans sa main un petit personnage rouge. — P. 26. Tlaloc barbu, avec chevelure de prêtre, assis sur une peau d'ocelot. — P. 34. Le plant de maïs divinisé : une femme-plant prend racine devant Tlaloc qui la tire, la fait croître; sur une offrande, un coatl pour creuser la terre. — P. 36. Tlaloc et Chachiuitlicue[1].

## *Le Tlaloc maya.*

Tout américaniste qui aura suivi sur les manuscrits le très rapide examen que je viens de faire se sera facilement rendu compte que lorsqu'une divinité présente la bande oculaire et la bande labiale à crocs elle ne peut être que Tlaloc. Un examen un peu plus approfondi lui montrera que si certaines divinités empruntent parfois à Tlaloc sa bande oculaire, jamais elles ne se parent de sa bande labiale à crocs. Il conclura donc : *la bande labiale à crocs est la caractéristique nécessaire mais suffisante de Tlaloc.*

1) Dans le tonalamatl incomplet (216 jours) qui constitue la seconde partie du Codex Telleriano-Remensis, Tlaloc est 9e Seigneur de la Nuit; le jour Pluie est toujours représenté par la tête du dieu. — Folio 13, verso, la figure représente bien Tlaloc, mais le texte ne parle que de *Nahui Ehecatl* « (le dieu des) quatre vents », justement ce doublet de Quetzalcohuatl plus spécialement chargé de préparer les voies au dieu de la pluie.

Si l'on examine ensuite les trois seuls codices yucatèques que nous possédons, on y distinguera bientôt un groupe de dieux dits « à l'œil serpentin » à cause de la bande sinueuse terminée en volute qui souligne leurs yeux, mais on s'apercevra qu'un seul de ces dieux a la bande labiale à crocs. La plupart des auteurs qui ont signalé cette dernière divinité l'ont confondue avec un autre dieu qu'il leur eût cependant été bien facile de distinguer. Chez celui-ci en effet, pas de bande labiale supérieure à crocs, mais une sorte de demi-cercle qui entoure toute la bouche et va d'au-dessus de la lèvre supérieure, en contournant les commissures, jusqu'au-dessous de la lèvre inférieure; en outre, il n'a pas deux crocs à la mâchoire supérieure mais une grosse dent (?) au milieu du maxillaire inférieur; un peu d'attention empêchera de prendre, surtout dans les pages abimées, pour un croc supérieur le vide entre cette dent et les commissures.

Il y a donc dans les codices mayas un dieu ayant l'œil serpentin et la bande babiale à crocs, et un seul. Il ne doit pas être confondu avec celui dont la bouche est entourée d'un demi cercle, ce que nous prouve promptement l'examen des rôles que dans les manuscrits jouent ces deux dieux par rapport aux autres divinités, à la terre, aux plantes, aux serpents, aux dindons et aux autres animaux, aux points cardinaux et à leurs bêtes symboliques, au calendrier, etc. De cet examen il résultera en outre la conclusion que ce dieu, vert comme Tlaloc, protecteur du dindon comme Tlaloc, et ayant la bande labiale à crocs comme Tlaloc, est une forme maya du dieu mexicain de la pluie. Il est, lui aussi, dieu de la pluie et maître des quatre points cardinaux; il est, lui aussi, tlamacazqui, aussi bien comme donateur aux hommes et aux dieux que comme sacrificateur; lui aussi, il travaille la terre, il fait germer les plantes; etc. Il partage, il est vrai, certaines de ces fonctions avec d'autres divinités, mais Tlaloc agit de même.

Le Tlaloc mexicain et le Tlaloc maya se sont-ils développés parallèlement dans les deux contrées, c'est-à-dire ont-

ils évolué séparément, sans avoir jamais eu de relations l'un avec l'autre. Il me semble que la bande labiale à crocs, cette marque symbolique commune permet de répondre par la négative et d'attribuer aux deux Tlalocs une origine commune et des fonctions communes. Que représente donc cette bande? J'oserai émettre à ce sujet une *hypothèse*. Elle représente la gueule du Cipactli, du poisson mythique dont les dieux firent la terre. C'est pourquoi dans les mss. mexicains nous voyons non seulement les Tlaloque mais encore d'autres dieux debouts, sur le Cipactli, se dressant hors de sa gueule, ayant sa gueule pour casque, etc. Je ferai d'ailleurs remarquer en passant que le nombre de ces divinités devait être primitivement moins grand; en effet, les Tonalamatl que nous avons étudiés sacrifient tous à l'amour du chiffre, au délire de la classification. Ils font jouer par exemple à tel dieu résidant dans telle partie bien dictincte de la terre un rôle dans les 4, dans les 5, dans les 6 quartiers, dans les 13 divisions, etc., du monde : en changeant de place, en quittant sa véritable demeure, il changera de couleur, il perdra des attributs et les remplacera par d'autres, etc. Il peut donc très bien se faire qu'un dieu qui dans un codex d'un autre genre que les trois examinés ne serait pas en rapport avec Cipactli, l'aurait au contraire pour support ou pour casque dans un Tonalamatl. Mais de tous les dieux en rapport avec Cipactli un seul se rattache comme lui à la terre et aux eaux, c'est le dieu que l'on pourrait qualifier lui aussi d'altepetl, Tlaloc. C'est donc lui qui empruntera à la Terre primordiale, à la Terre mêlée à l'Eau, sa gueule caractéristique de dragon. Le même emprunt a pu être fait par le Tlaloc maya, au Cipactli maya à *Ymix*. Si on voulait de là conclure au parallélisme de l'évolution des deux Tlaloc, ce serait reporter l'origine commune plus loin, aux deux Cipactli ; or pour ces derniers, l'étude des divers calendriers de la Moyenne-Amérique ne laisse aucun doute. Je ne pense pas d'ailleurs que l'on soit obligé de reculer si loin dans le temps.

Occupons-nous maintenant du signe? Cette expression n'a

plus exactement le même sens quand on passe de la très rudimentaire écriture mexicaine, qui ne permet que la représentation (souvent par rébus) de noms propres de personnages ou de localités. Le Tlaloc mexicain n'a pas de signe graphique particulier. Comme il est dieu de la pluie il se rapporte naturellement au jour Pluie et comme il a aussi le surnom Pluie, c'est parfois par sa tête que l'on représente ce jour. Nous savons au contraire que dans les manuscrits mayas chaque dieu a un nom que l'on peut retrouver dans des phrases ; on peut même, et cela se conçoit nettement, retrouver ce nom dans d'autres phrases sans que le dieu soit représenté dans les petites scènes figurées qui accompagnent celles-ci.

Si le lecteur ouvre le Codex Cortesianus, il y trouvera page 4 *a*, ligne 1, 2e signe. — page 5 *a*, ligne 1, 3e signe. — page 6 *a*, ligne 1, 2e signe[1], le signe du dieu maya qui nous occupe. La plupart des signes hiéroglyphiques et un grand nombre de signes hiératiques sont des profils humains ; ils diffèrent entre eux par un détail de l'œil, de la coiffure, de la bouche, des dents, etc. Notre signe diffère des autres par l'œil. Tout d'abord remarquons qu'il n'est pas figuratif. En outre comme nous ne le rencontrons pas dans un autre groupe de signes que celui qu'il forme avec son même suffixe, il ne doit pas être phonétique. Ce signe, ou plus exactement l'œil de ce signe est donc l'idéogramme du dieu. Sur ce qu'il signifie je n'ose encore émettre des hypothèses[2].

1) Je cite ces trois pages, le signe étant très gros et ayant des compagnons, connus.

2) En note seulement, pour mieux en indiquer le caractère très hasardeux, j'énoncerai l'hypothèse suivante : « L'œil du signe symbolise la pluie ». Je sais bien que la pluie est représentée par le signe du jour Cauac : voûte du firmament, nuages, chute d'eau. Dans notre signe ce serait le ciel vidé : ce qui m'a inspiré cette très vague explication, c'est que dans des codices mexicains des personnages semblent perdre leur globe oculaire (pleurer?) et celui-ci laisse au-dessus de lui un espace vide absolument semblable à l'œil du signe que nous étudions. Hypothèse plus probable : l'œil est un vase renversé, à bouche étroite.

Enfin, quel est le nom maya de notre dieu? La question, très difficile en apparence, est, peut-être très simple à résoudre. La difficulté vient surtout de ce que nous ne savons que fort peu de chose sur les divinités (noms et fonctions) de l'Amérique Centrale et tout spécialement du Yucatan; nous n'avons en effet sur le panthéon maya qu'une liste plutôt courte, et presque sans aucune explication, de noms assez compliqués, et cela à quelques exceptions près. Soit par les récits de Landa ou d'autres auteurs, soit par les Livres de Chilan Balam, soit même par le Popol Vuh, nous possédons un petit tas, bien petit il est vrai, de renseignements sur tout un groupe de divinités se rapportant aux vents, aux pluies, à la terre, à l'orage, aux quatre points cardinaux; je veux parler des *Bacabs*, dont le nom intraduit jusqu'ici contient certainement *Cab* « terre », et de leurs aides ou successeurs, les Chacs[1] « géants » et les Balams[2] « tigres »[3].

Ce mot Bacab est-il donc vraiment intraduisible? Nullement. Ouvrons le *Diccionario de la lengua Maya* de Pio Perez. Nous y trouvons :

Bac : derramar agua por vasos de boca angosta. Desusado.

Cab : tierra, como en *kancab*, chicab. ‖ El mundo, como en *yana cab* otro mundo, *yahalcab* amanecer, *yokol cab* en el mundo, y en otras locuciones semejantes tiene dicha significacion.

Mais ces vases à bouche étroite, nous les connaissons très bien. Ce sont ceux[4] dont en maintes pages des codices mayas

1) *Chac* n'était en réalité qu'une épithète appliquée aux Bacabs. Depuis la conquête espagnole, sous un mince vernis chrétien ont survécu les anciennes croyances, avec certains changements, et pour les dieux des points cardinaux l'épithète s'est entièrement substituée au nom. Je rappellerai la statue trouvée au Yucatan et représentant un dieu de la pluie et que l'on a baptisé Chac-Mol.

2) Les Balams, qui jouent un rôle très important aujourd'hui dans les croyances indigènes étaient des animaux sacrés rattachés aux Bacabs.

3) On peut ajouter les noms kichés de Hurakan « le Géant » et de Cabrakan « Géant de la Terre ».

4) La panse est renflée et le bord assez large, mais le col étroit diminue la force du courant.

notre dieu se sert pour arroser la terre ; ce sont ceux dont dans les manuscrits mexicains Tlaloc se sert de même ; ce sont ceux que le Livre d'Or et Trésor Indien appelle *alcancias* et avec lesquels dans Tlalocan les tlaloque puisent l'eau des grands bassins pour la répandre ensuite sur la terre.

Je crois donc être nettement en droit d'affirmer :

1° le dieu vert, à œil serpentin et à bande labiale à crocs, est le correspondant maya de Tlaloc ;

2° il est dieu de la pluie, des points cardinaux, et des subsistances ; il est un tlamacazqui divin ;

3° son signe est un profil ayant pour œil une sorte de T évidé ;

4° il s'appelle *Bacab* ;

5° ce nom signifie : « celui qui verse de l'eau sur la terre avec un vase à bouche étroite ».

Une dernière question reste à discuter. Ce dieu est-il quadruple? Est-il au contraire unique comme Tlaloc? Des descriptions que nous ont laissées les auteurs, il semblerait qu'il y ait eu quatre Bacabs. Or nos codices ne nous en montrent souvent qu'un. Je pense qu'il y avait un Bacab et des bacabs secondaires comme il y avait un Tlaloc et des tlaloque. Les quatre noms différents donnés par Landa ne diffèrent que par l'épithète colorée ; or le même Landa nous dit qu'il y avait « un dieu » des Uayeb-haab et il nous donne quatre noms qui diffèrent par la couleur[1]. D'ailleurs si l'on avait la preuve qu'à l'époque de la conquête espagnole Bacab était quadruplé, ceci reculerait peut-être la date de la composition de nos manuscrits, chose qui ne semble pas très probable[2].

Georges Raynaud.

1) Cf. mes *Manuscrits précolombiens*.
2) Pour plus de détails, cf. G. Raynaud, *Tlaloc et Bacab*.

# LA NOUVELLE PHASE
# DU PROBLÈME SYNOPTIQUE

(1899-1907)

---

C'est vers la fin du XVIIe siècle que le problème synoptique a été posé pour la première fois par les hommes qu'on peut appeler les Pères de la critique, Lessing, Eichhorn, d'autres encore. Depuis lors ce problème n'a pas cessé d'être repris et retourné sur toutes ses faces. Toutes les combinaisons imaginables ont été, peut-on dire, proposées, expérimentées, discutées l'une après l'autre.

Nous ne nous proposons pas d'énumérer ici toutes les hypothèses qui ont été successivement imaginées pour expliquer la genèse des évangiles synoptiques en rendant compte à la fois des points de contact qu'il y a entre les trois récits parallèles de Mathieu, de Marc et de Luc et des divergences qui les séparent[1].

C'est la nouvelle phase seule du problème synoptique, celle qui se déroule, en Allemagne principalement, depuis 1899, qui nous intéresse ici. Nous ne parlerons de la période qui précède qu'autant que cela sera nécessaire pour expliquer la manière dont les questions se posent actuellement.

On pouvait croire à la fin du XIXe siècle que le travail poursuivi sur les évangiles depuis plus d'un siècle était sur le point d'arriver à son terme et qu'une solution simple allait enfin rallier, sinon l'unanimité, du moins l'immense majorité des suffrages. La théorie dite « des deux sources » (celle que

1) Sur l'histoire du problème évangélique jusqu'en 1892 on trouvera toutes les indications bibliographiques désirables dans H. J. Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, 3e édition. Fribourg i. B. 1892. Pour les années suivantes consulter la collection du *Theologischer Jahresbericht*.

les critiques allemands appellent la *Zweiquellentheorie*), apparaissait comme une solution nettement mise en lumière par les travaux des grands critiques du dernier tiers du XIX[e] siècle, Heinrich Julius Holtzmann, Bernhard Weiss, Carl von Weizsäcker. Sans doute des divergences subsistaient encore. Des critiques aussi autorisés que Theodor Zahn[1] d'une part, qu'Adolf Hilgenfeld[2] et Friedrich Spitta[3] de l'autre, pour ne citer que ces noms, refusaient d'admettre quelques-unes des thèses essentielles sur lesquelles repose l'édifice de la théorie des deux sources. Mais ces opinions, quelle que fût d'ailleurs l'autorité des savants qui les soutenaient, ne suffisaient pas à empêcher l'accord qui paraissait sur le point de s'établir.

Un symptôme caractéristique de ce consensus relatif à la solution du problème synoptique fut en 1899 la publication simultanée de deux ouvrages, l'un anglais, l'autre allemand de caractère et de méthodes assez différents qui concluaient l'un et l'autre en faveur de la théorie des deux sources.

L'ouvrage anglais avait pour auteur le Rev. Sir John C. Hawkins, chanoine honoraire de St. Alban et était intitulé : *Horae Synopticae, Contributions to the study of the Synoptic problem*[4].

L'ouvrage allemand dû au privat-docent de l'université de Bâle, Paul Wernle, était intitulé : *Die Synoptische Frage* (Fribourg i. B. Leipzig, Tübingen 1899). Nous nous arrête-

1) En deux mots la théorie de Zahn peut se résumer ainsi : 1° Tradition orale ; 2° Evangile de Mathieu (araméen) ; 3° (utilisant 1 et 2) Evangile de Marc ; 4° (utilisant 3) Traduction grecque de Mathieu ; 5° Luc.

2) Le point de vue de Hilgenfeld, dernier représentant de l'école de Tübingue est le suivant : 1. Evangile araméen judéo-chrétien (Évangile des Hébreux) ; 2. Adaptation pour des lecteurs pagano-chrétiens (Evangile de Mathieu) ; 3. Marc dépendant de Mathieu ; 4. Luc paulinisant dépendant de Mathieu et de Marc.

3) Le système de Spitta, qui a surtout été développé dans des travaux postérieures à la date que nous considérons consiste à admettre une *Synoptische Grundschrift* plus proche de Mathieu et de Luc que de Marc et à admettre que le second évangile résulte d'une mutilation, en partie accidentelle de cette *Grundschrift*.

4) Paru à Oxford en 1899.

rons un peu à ces deux ouvrages qui marquent la conclusion à laquelle aboutit le travail accompli pendant un siècle par toute une école de critique[1] et qui en même temps fournissent la base sur laquelle se développera la nouvelle phase du problème synoptique.

L'évolution qui s'est produite dans l'étude de la question évangélique à partir de 1899 environ, a ceci de particulier que son point de départ n'a pas été une découverte imprévue ou une théorie nouvelle qui ait mis en question les résultats généralement considérés comme acquis jusque-là. Elle suppose, au contraire, ces résultats et les estime assez solides pour servir de point de départ aux recherches ultérieures. Le travail critique poursuivi au cours du XIXe siècle avait eu pour objet de découvrir les sources des évangiles synoptiques. Ces sources, une fois reconnues, les critiques du XXe siècle se proposent de démêler leur histoire, de reconnaître autant que possible les différentes couches de la tradition, de distinguer les additions qui y ont été faites, de décrire les transformations qu'elles ont subies en passant d'un évangile à l'autre. Le XIXe siècle, a travaillé à distinguer les sources : les critiques du XXe siècle, acceptant l'héritage que leur transmet le travail de leurs devanciers, se proposent d'étudier ces sources en elles-mêmes.

Un des plus brillants représentants de la science de l'Ancien Testament en Allemagne, le professeur Hermann Gunkel de Giessen, répète volontiers : « Lorsqu'ils ont bien distingué dans le Pentateuque ce qui appartient au Jahviste, à l'Elohiste, au Jéhoviste, au Deutéronome, au Code Sacerdotal, certains critiques pensent que le travail est achevé ; en réalité rien n'est fait encore, on a seulement conquis une base de travail, il faut encore — c'est l'œuvre de la véritable critique littéraire et historique — étudier chacun de ces documents et reconnaître son caractère propre ». Ce qui est

1) Cf. H. J. Holtzmann, *Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt*, Archiv für Religionswissenschaft, X (1907), p. 18 s.

vrai du Pentateuque l'est également des évangiles : ici aussi, il ne suffit pas de distinguer les sources, il faut encore les étudier en elles-mêmes. C'est cette étude qu'ont mise à l'ordre du jour les critiques qui depuis le commencement du siècle ont renouvelé l'étude du problème synoptique.

La nouvelle phase de la critique synoptique n'est donc pas née d'une réaction contre la conception antérieure, c'est la formule même à laquelle aboutit la théorie des deux sources qui pose le problème nouveau qu'il s'agit maintenant d'étudier.

Pour comprendre cette phase nouvelle il est donc nécessaire d'avoir présente à l'esprit la formule qui lui sert de point de départ. C'est dans les deux ouvrages de Hawkins et de Wernle que nous irons la chercher.

Hawkins se propose seulement de donner dans son volume une contribution à l'étude du problème synoptique ; il se borne pour cela à observer et à noter les faits en mêlant à ses statistiques aussi peu de théorie que possible. Il commence par mettre en lumière la personnalité littéraire des trois évangélistes en donnant une étude statistique des formules caractéristiques particulières à chacun d'eux. Il montre ensuite comment l'identité des termes employés dans bien des cas par les trois auteurs et les doublets qu'on rencontre chez eux (chez Mathieu et Luc principalement) établissent que les évangiles ne sont pas des écrits d'un seul jet, mais proviennent de la combinaison de diverses sources. L'une de ces sources paraît être le recueil de Logia de Jésus fait par l'apôtre Mathieu, au témoignage de Papias. C'est elle qui a fourni les discours que donnent Mathieu et Luc seuls.

Cette étude générale est suivie d'une étude particulière consacrée à chacun des trois évangélistes. Les observations relatives à Marc tendent à établir le caractère primitif de cet évangile. Au contraire le caractère secondaire de Mathieu résulte de diverses remarques : ainsi l'Ancien Testament

n'est pas cité chez lui de la même manière quand il s'agit de citations qui lui sont communes avec Marc ou de citations qui lui sont particulières. Mathieu a aussi une tendance générale à abréger les récits qui lui sont communs avec les deux autres synoptiques. Ainsi pour 9 morceaux communs, alors que Marc et Luc emploient respectivement 1.840 et 1.476 mots, Mathieu n'en emploie que 971. D'autres observations établissent encore que Mathieu combine des morceaux qui étaient séparés dans sa source et que certains de ses arrangements sont dominés par le souci d'établir des groupes d'un nombre donné de morceaux.

La conclusion qui suit ces études statistiques si précises et si minutieuses est des plus sommaires. L'auteur a voulu — et avec raison — laisser parler les faits. Que signifient donc les observations qu'il a groupées avec tant de conscience? Elles disent clairement que les évangiles sont des combinaisons de sources que chacun des trois évangélistes a soumises à une élaboration littéraire. Mathieu et Luc ont chacun une (ou plusieurs) source(s) qui leur appartien(nen)t en propre, tous deux utilisent en outre les Logia. Pour la partie qui leur est commune avec Marc, Hawkins ne pense pas qu'il faille recourir à l'hypothèse d'une source différente de Marc lui-même (Proto-Marc); il estime que c'est notre évangile de Marc sous sa forme actuelle qui a servi de source à Mathieu et à Luc.

Le travail de Wernle complète très heureusement celui de Hawkins. Le problème y est envisagé à un point de vue assez différent : Hawkins étudie surtout le côté formel de la question synoptique, Wernle son côté matériel.

Wernle prend son point de départ dans l'étude du troisième évangile qui se donne lui-même pour une compilation de diverses sources. Le récit de Marc est certainement une de ces sources puisque, à part certaines exceptions du reste facilement explicables, tous les récits de Marc se retrouvent chez Luc et en général dans le même ordre. Les cas où la disposition du récit de Luc diffère de celle du récit de Marc

ne peuvent pas constituer une objection valable à la priorité de l'évangile de Marc. Quant au texte, il semble que Luc reproduise celui de Marc d'une manière assez fidèle, mais non pas servile, car il le soumet à une révision d'ordre littéraire ou bien il le modifie pour le rendre plus clair.

L'évangile de Mathieu doit-il être considéré, ainsi que celui de Marc, comme un de ces premiers esais de narration évangélique auxquels Luc fait allusion dans sa préface? en d'autres termes, l'évangile de Mathieu est-il une des sources auxquelles a puisé le troisième évangéliste? Certains éléments — des discours principalement — sont communs à Mathieu et à Luc, mais il y a entre les deux évangiles — non seulement en ce qui concerne le plan général, mais encore en ce qui concerne la manière dont les éléments communs sont reproduits — des différences telles qu'il est impossible que l'un des deux évangiles soit la source de l'autre. Il faut donc admettre qu'ils dépendent l'un et l'autre d'une source commune qui serait les Logia de Mathieu dont parle Papias. Outre les deux sources déjà reconnues (Marc et les Logia) Wernle admet que Luc dispose d'une (ou de plusieurs) source(s) particulière(s) d'où viennent les éléments qu'il est seul à donner.

En ce qui concerne l'évangile de Mathieu, diverses observations (existence de doublets, juxtaposition de conceptions et d'idées d'âges différents, manières diverses de citer l'Ancien Testament) établissent que ce n'est pas un écrit d'un seul jet mais une combinaison de diverses sources. L'étude littéraire de l'évangile prouve aussi qu'il faut mettre en doute le témoignage de la tradition d'après lequel l'évangile de Mathieu aurait un original araméen.

Parmi les sources de Mathieu il faut reconnaître d'abord le récit de Marc reproduit tout entier[1] et généralement suivant l'ordre même adopté par Marc, avec un remaniement seulement littéraire. Comme autres sources du premier

1) A part de très légères exceptions facilement explicables.

évangile on peut discerner d'abord les Logia et ensuite, comme pour l'évangile de Luc, des sources qu'il n'est pas possible de déterminer exactement et auxquelles sont empruntés les récits que Mathieu est seul à donner.

L'évangile de Marc, reconnu pour la source des deux autres, apparaît comme un récit fait, en partie au moins, d'après les souvenirs de l'apôtre Pierre et disposé suivant un plan harmonieux et bien construit. Divers points de contact que l'on peut constater entre Marc et les Logia s'expliquent par ce fait que l'auteur du second évangile a connu (mais non utilisé) les Logia. Wernle se prononce en effet nettement contre les hypothèses qui attribuent des sources au récit de Marc.

La seule question qui se pose au sujet de l'évangile de Marc est celle du Proto-Marc : Mathieu et Luc ont-ils connu l'évangile de Marc sous sa forme actuelle ou sous une forme différente? On a pensé tantôt à un Proto-Marc plus long, tantôt à un Proto-Marc plus court que le Marc canonique. Wernle ne croit pas devoir adopter une hypothèse de cet ordre. Il est inutile selon lui de penser à un Proto-Marc plus court que Marc, car on peut fort bien expliquer l'omission par Mathieu et Luc des quelques récits de Marc qu'ils ne reproduisent ni l'un ni l'autre. Il faut de même écarter l'hypothèse d'un Proto-Marc plus long que Marc et qui aurait contenu ceux des récits de Mathieu et de Luc qui manquent chez Marc.

Ce qui précède ne porte que sur la disposition générale des récits; il n'est pas impossible que malgré cela Mathieu et Marc aient eu sous les yeux un texte de Marc différent de celui que nous lisons nous-mêmes, mais cette question ne fait pas partie du problème synoptique, elle appartient à l'histoire du texte.

Les résultats auxquels arrivent les recherches, indépendantes les unes des autres et différentes quant à la méthode, de Hawkins et de Wernle, sont intéressants surtout parce qu'ils expriment assez exactement l'opinion moyenne vers la-

quelle tendait, à la fin du XIXe siècle, le consensus des critiques.

Les thèses principales de la *Zweiquellentheorie* sont très simples : Récit de Marc composé avec les souvenirs de Pierre. Combinaison de ce récit avec une traduction grecque des Logia araméens de l'apôtre Mathieu et avec d'autres sources, donnant naissance respectivement aux évangiles de Mathieu et de Luc.

Entre les partisans de la théorie des deux sources, certaines questions pourtant restaient controversées : celle du Proto-Marc par exemple, des relations entre Marc et les Logia, des relations entre Mathieu et Luc[1].

D'une manière générale l'école des deux sources s'était peu préoccupée des développements qui pouvaient avoir précédé la rédaction des sources écrites reconnues. Sans doute on ne niait pas en principe qu'il y ait eu un développement de la tradition antérieur à Marc et aux Logia, mais on se désintéressait en général de ce développement[2]. Un des représentants les plus authentiques de l'école, Wernle, écrivait à la fin de son travail : « La question synoptique n'a à s'occuper que de l'origine et des relations d'écrits grecs ; ce qu'il y a au delà, la tradition araméenne orale, est jusqu'à présent objet d'hypothèses et non de science. Il y a là un grand champ de recherches pour ceux qui se sentent appelés à l'explorer »[3]. L'ensemble de problèmes que Wernle envisageait ainsi avec quelque scepticisme est précisément celui qui est à l'ordre du jour dans la nouvelle phase du problème synoptique. La préhistoire de la tradition fixée dans Marc, et, d'une manière plus générale, l'histoire de la tradition évangélique, tel est le problème que s'efforcent d'élucider

1) Sur toutes ces questions voir l'Introduction au Nouveau Testament de Holtzmann.

2) Il y a cependant des exceptions; ainsi Wendt qui dans sa *Lehre Jesu* (1re édition Göttingen 1886), I, p. 26 s. cherche à reconnaître certaines sources de Marc.

3) Wernle, *Synoptische Frage*, p. 233.

Wrede, Johannes Weiss, Rudolf Adolf Hoffmann, Wellhausen, Harnack, d'autres encore[1].

On peut dire que c'est à William Wrede que revient l'honneur d'avoir ouvert par son livre sur le secret messianique la nouvelle phase du problème synoptique[2].

Depuis Storr (1786)[3] un travail ininterrompu avait contribué à établir la thèse de la priorité de Marc par rapport aux deux autres évangiles. De la priorité de Marc par rapport à Mathieu et à Luc on concluait généralement, en s'appuyant sur le témoignage de Papias, que le récit de Marc représentait la phase la plus ancienne de la tradition, que c'était une simple rédaction, sans préoccupation théologique, des souvenirs de l'apôtre Pierre et qu'ainsi c'était une source en somme digne de foi[4].

Wrede a eu le très grand mérite d'apercevoir le premier nettement et de montrer d'une manière définitive qu'il n'y

1) Nous ne passerons pas en revue ici tous les travaux relatifs au problème synoptique parus pendant la période qui nous intéresse (on en trouvera l'énumération fort exacte dans le *Theologischer Jahresbericht*) mais seulement ceux qui envisagent le problème au point de vue que nous venons d'indiquer. Ce sont d'ailleurs les plus nombreux et les plus importants.

Le plan que nous avons adopté nous oblige à laisser de côté un travail comme celui d'Albert Schweitzer (*Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Lebens-Jesu Forschung*; Tübingen, 1906) qui ne repose pas directement sur l'étude du problème synoptique, mais sur l'expérimentation historique (p. 7. « Es gibt wirklich kein andres Mittel, die Aufeinanderfolge und den inneren Zusammenhang der Tatsachen des Lebens Jesu zu begreifen als das historische Experimentieren... Es bleibt nichts übrig als durch Experiment zu approximativer Erkenntniss zu kommen ob... »). Voir *Revue*, t. LIV, p. 276 à 283 l'article que nous avons consacré à ce travail de Schweitzer. Nous ne pourrons pas non plus nous occuper des indications relatives au problème synoptique que donnent diverses études sur la vie de Jésus.

2) William Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständniss des Markusevangeliums*. Göttingen, 1901.

3) Storr, *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*. Tübingen, 1786.

4) La plupart des « Vies de Jésus » écrites au XIX[e] siècle par les représentants de l'école critique reposent plus ou moins directement sur l'évangile de Marc.

avait aucune solidarité réelle entre la thèse de la priorité littéraire de Marc par rapport à Mathieu et à Luc et celle du caractère primitif de la tradition représentée par Marc. Il a établi que, tout en considérant le récit de Marc comme antérieur à ceux de Mathieu et de Luc, on pouvait se demander si ce récit n'était pas déjà lui-même le produit d'une certaine élaboration théologique. L'ouvrage de Wrede est important par les problèmes nouveaux qu'il pose. Ce n'est sans doute pas trop s'avancer que de dire qu'il a fait époque et que dès à présent il marque une date dans l'histoire de la critique évangélique. Il convient donc de s'y arrêter.

La question que Wrede examine dans son livre n'est pas, directement au moins, d'ordre littéraire. C'est une question historique. A partir de quel moment, se demande Wrede, Jésus s'est-il donné et a-t-il été reconnu par les siens pour le Messie? Pour répondre à cette question il interroge les évangiles, celui de Marc en première ligne, et examine la réponse qu'ils font.

D'après Marc, dès le baptême qu'il reçoit de Jean-Baptiste, Jésus à qui Dieu a parlé d'en haut se sait le Fils de Dieu, le Messie. Sa messianité cependant n'a aucune place dans sa première prédication, non plus que dans celle des premiers disciples qu'il envoie. Ce n'est qu'au moment de l'épisode de Césarée de Philippe que Jésus, à la suite de la confession de Pierre, se révèle comme le Messie à ses disciples, mais à eux seulement, en leur défendant de rien faire connaître, avant qu'il soit ressuscité, du secret qu'il leur confie. Pourtant, malgré le soin qu'il prend de tenir sa messianité cachée, Jésus est reconnu comme le Messie par plusieurs, par les démons en particulier, auxquels d'ailleurs il défend soigneusement de rien révéler. Cette conception de la vie de Jésus ne va pas sans soulever certaines difficultés. D'abord ce souci de Jésus de dissimuler sa messianité n'est pas expliqué dans la narration de Marc. Aucun développement psychologique n'est même esquissé. De plus — et ceci est important — Jésus défend aux malades qu'il a délivrés de faire connaître leur

guérison et cependant parle lui-même des guérisons qu'il opère et les opère en public. De même, bien avant la confession de Pierre (par exemple 2, 10; 2, 28); Jésus se donne lui-même pour le « Fils de l'Homme », c'est-à-dire pour le Messie.

Ces obscurités, ces inconséquences et ces contradictions amènent Wrede à conclure que la théorie du secret messianique n'est pas une théorie qui appartienne en propre à Marc et qu'il applique d'une manière consciente. Il a dû trouver cette conception dans une de ces sources. Dès lors une question se pose : Cette conception répond-t-elle au développement réel des choses?

Pour répondre à cette question Wrede examine successivement les différents éléments constitutifs de la théorie du secret messianique : reconnaissance de Jésus comme Messie par les démons, ordre de ne pas révéler sa messianité, emploi de Jésus d'une manière de parler énigmatique qui dissimule autant qu'elle révèle sa pensée (paraboles d'après la théorie de Marc). Nous n'avons pas à le suivre dans le détail de sa démonstration, mais seulement à noter la conclusion à laquelle il aboutit et qui est que la théorie du secret messianique est une conception théologique et non un simple résumé des faits.

Pour l'objet que nous poursuivons ici il est inutile de résumer toutes les conclusions d'ordre historique que Wrede tire de sa thèse. Ce qui nous intéresse c'est la contribution que son livre apporte à l'étude de Marc. Les conséquences littéraires de la théorie de Wrede peuvent être résumées ainsi :

L'évangile de Marc n'est pas un écrit de premier jet exprimant, sans réflexion dogmatique ni essai d'explication, les souvenirs d'un témoin oculaire de la vie de Jésus. C'est un écrit de seconde main qui déjà se préoccupe d'expliquer ce qui effectivement était pour les premiers chrétiens un angoissant problème, l'échec de la prédication de celui qu'on tenait pour le Messie.

Mais l'essai d'explication que donne Marc — et qui n'est pas exempt de quelque inconséquence — ne lui appartient pas en propre ; il se trouvait déjà dans la source à laquelle le deuxième évangéliste a puisé. Ainsi, non seulement le récit de Marc n'est pas une relation strictement historique, mais encore la tradition sur laquelle il repose avait déjà subi une élaboration théologique.

Par le livre de Wrede l'attention était appelée sur la préhistoire de la tradition fixée dans Marc. A partir de ce moment la question devait rester à l'ordre du jour de la théologie critique.

Une des premières contributions à l'étude du problème posé par l'ouvrage de Wrede fut l'œuvre, capitale pour la critique du second évangile, de Johannes Weiss[1]. A vrai dire la thèse de Wrede fut plutôt l'occasion que la cause de la publication du travail de Johannes Weiss. Celui-ci, qui avait déjà fait d'importantes publications relatives au Nouveau Testament, préparait depuis longtemps un travail sur l'évangile de Marc. Lorsque Wrede eut publié son livre, il ne crut pas devoir attendre davantage pour faire paraître le sien.

Le titre même du livre de Johannes Weiss, « *Le plus ancien évangile* » indique que l'auteur se place comme Wrede sur le terrain de la théorie des deux sources et considère la priorité du second évangile comme établie. Cette thèse résulte en particulier pour lui des travaux de Bernhard Weiss et de H. J. Holtzmann résumés par Wernle. « L'idée que notre second évangile est le plus ancien, n'est plus, dit Joh. Weiss, une hypothèse, c'est un résultat scientifique[2] ». Ce qu'il se propose ce n'est pas d'établir une fois de plus cette thèse, c'est d'examiner quel est le caractère du second évangile, et de démontrer qu'il n'est pas la première et originale fixation de la tradition « Marc, dit Johannes Weiss, est une étape du

1) *Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständniss des Marcusevangeliums und der ältesten evangelischer Ueberlieferung*. Göttingen, 1903.

2) *Ouv. cit.*, p. 1.

chemin qui conduit au quatrième évangile, il n'est pas au commencement de ce chemin. Ce n'est pas une source, c'est le confluent de plusieurs source (*Sammelbecken*)[1] ». La tradition antérieure à Marc n'a pas été, d'après lui, indéterminée et flottante : elle était déjà fixée sous une forme littéraire.

Pour établir ces thèses, Joh. Weiss examine le caractère littéraire et religieux du second évangile. L'œuvre de Marc n'appartient pas au genre des mémoires, ce n'est pas non plus une biographie. L'auteur ne témoigne par exemple d'aucun intérêt pour la chronologie de la vie de son héros; à proprement parler il ne raconte pas cette vie. A vrai dire, Marc n'a pas conscience d'être un écrivain; il se considère seulement comme chargé de mettre par écrit « l'évangile », c'est-à-dire non pas une histoire, mais un message religieux dont quelques faits historiques constituent seulement un des côtés. Cet évangile est la manifestation de Jésus comme Fils de Dieu. L'œuvre de Marc a donc un caractère didactique, non historique, c'est ce qui explique les libertés que prend l'auteur dans sa narration.

Dans une seconde partie de son ouvrage Joh. Weiss demande à quelles sources Marc a puisé les éléments de sa narration. Ceci l'amène à examiner successivement les diverses parties du récit de Marc et à étudier leur caractère dominant, pour reconnaître l'intérêt qui les inspire et discerner les fils qui unissent entre eux les différents récits. Weiss est ainsi conduit à reconnaître un certain nombre de sources du second évangile. La première, et la plus importante, est un groupe de récits dans lesquels l'apôtre Pierre joue un rôle particulier et que Joh. Weiss considère comme ces souvenirs de l'apôtre dont parle Papias; puis viennent un groupe de discussions de Jésus avec ses adversaires, un recueil de courtes paroles de Jésus, des récits et des discours empruntés à la *Redenquelle* et un certain nombre de traditions secondaires.

1) *Id.*

Sur bien des points Joh. Weiss contredit les principales affirmations de Wrede. La conclusion qui résulte de son livre est cependant très semblable à celle de l'ouvrage sur le secret messianique. Se plaçant au point de vue historique, Wrede avait soutenu qu'entre les faits et leur narration dans l'évangile de Marc il y avait comme un écran, non seulement la conception théologique de l'auteur, mais aussi celle de ses prédécesseurs. Au point de vue littéraire Weiss s'efforce de prouver qu'entre le second évangile et les faits qu'il raconte il y a un important travail littéraire, aboutissant à la rédaction de toute une série d'écrits dans lesquels le deuxième évangéliste puise des éléments qu'il choisit, groupe et coordonne d'après sa conception religieuse personnelle. Le résultat des deux travaux est donc, au point de vue de la critique évangélique, à peu près le même. La composition de l'évangile de Marc est dominée, non par une préoccupation d'ordre historique, mais par un souci doctrinal; de plus entre les événements qu'il raconte et lui se place la rédaction de toute une série de sources. Ce qu'il y a de commun entre les deux travaux, c'est que l'un et l'autre montrent qu'il y a déjà une grande distance entre l'origine de la tradition évangélique et le récit de Marc.

Un peu avant le livre de Joh. Weiss, à la fin de 1902, avait paru en France le petit livre de l'abbé Alfred Loisy[1]. Dans le premier chapitre de ce livre l'auteur, pour opposer une conception historique des origines du catholicisme aux thèses que Harnack avait soutenues dans son *Essence du Christianisme*, est amené à exposer ses vues sur les sources de l'histoire évangélique. Il soutient qu'il ne suffit pas d'examiner les textes dans leurs rapports réciproques sans suivre la vie des idées et le développement des croyances et des institutions. L'histoire de la littérature évangélique doit être, d'après

1) *L'Évangile et l'Église*. Paris, 1902; 2e édition, Bellevue, 1903.

lui, expliquée par celle du mouvement religieux dont cette littérature a été l'expression partielle.

Au point de vue de la critique littéraire Marc apparait comme le plus ancien des évangélistes. Mais son évangile, primitif par rapport aux évangiles à nous connus, ne l'est pas absolument; ce n'est pas un livre d'une seule venue et de rédaction homogène. On y remarque des sutures, des combinaisons, et des superpositions qui indiquent qu'il a été composé par les mêmes procédés que le premier et le troisième évangiles. Source par rapport à ceux-ci, il a eu lui-même des sources et n'a pas acquis du premier coup sa forme définitive.

Quant aux évangiles de Mathieu et de Luc, ils sont nés dans des circonstances particulières de la combinaison du récit de Mathieu avec deux rédactions différentes des Logia.

Il n'y a là, il va sans dire, que le squelette du système de l'abbé Loisy. L'auteur a donné dans divers ouvrages des détails complémentaires sur différents points[1], mais ce n'est que dans son commentaire sur les synoptiques, dont on dit la publication prochaine, que l'on pourra trouver sa pensée complète.

Une des thèses essentielles du travail de Joh. Weiss était celle-ci : L'évangile de Marc n'est pas un récit d'un seul jet parfaitement homogène, mais il contient des éléments d'origines différentes. Il devait naturellement venir à l'esprit de quelques critiques de reprendre ce côté du travail de Joh. Weiss et de distinguer, comme il avait déjà tenté de le faire lui-même, les diverses couches de la tradition.

C'est ce qu'a fait, par exemple, Hermann von Soden dans son étude sur « *Les principaux problèmes de la vie de Jésus*[2]. Von Soden observe que certains récits ne cadrent pas avec le plan de l'évangile, ce qui suppose l'existence anté-

1) *Etudes bibliques*, 3e édition, 1903 ; *Études évangéliques*, 1902. *Le discours sur la montagne*, 1903 ; *Morceaux d'exégèse*, 1906.
2) *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*. Berlin, 1904.

rieure de groupes de récits. Il note d'autre part qu'il y a des différences considérables dans la forme des récits; ce sont ces différences de forme qu'il s'agit d'utiliser pour reconnaître les récits qui appartiennent au noyau primitif[1].

Un travail analogue est fait par le même auteur pour déterminer les éléments primitifs de la collection des discours rédigée par l'apôtre Mathieu. Ainsi se trouvent reconstitués ce que Von Soden appelle les deux « *Urevangelien* » qui sont une base solide sur laquelle repose tout ce que nous savons de la vie de Jésus. Dans son *Histoire de l'ancienne littérature chrétienne* parue en 1905[2], Von Soden explique comment s'est fait, d'après lui, en prenant pour points de départs les récits de Pierre et le recueil des discours de Jésus rédigé par l'apôtre Mathieu, le développement de la littérature évangélique. Un rédacteur a réuni les récits de Pierre en y ajoutant des éléments empruntés à d'autres traditions et en les faisant entrer dans un cadre pour lequel ils n'étaient pas faits primitivement; telle a été l'origine de l'évangile de Marc. Deux autres auteurs ont combiné diversement cet évangile avec le recueil des discours; de leur travail sont sortis les évangiles de Mathieu et de Luc.

Une tentative semblable à celle de Von Soden a été faite par Wendling dans une petite brochure intitulée « *Urmacus Versuch einer Wiederherstellung der altesten Mitteilungen über das Leben Jesu*[3] ». Le principal intérêt de ce travail est que l'auteur concrétise, s'il est permis de s'exprimer ainsi, les résultats de ses recherches en imprimant l'évangile de Marc d'une manière qui fait apparaître aux yeux la diversité

1) Von Soden considère comme faisant sûrement partie du noyau primitif : **1**, 21-39 ; **2**, 1-36 ; **12**, 13-44 ; **3**, 20-35 ; **6**, 1-6 ; **4**, 1-8, 26-32; **10**, 13-31 ; comme en faisant sans doute partie : **7**, 24-30 ; **6**, 14-16; **1**, 4-11 ; enfin comme pouvant en faire partie : **1**, 16-20 ; **3**, 13-19 ; **6**, 7-13 ; **8**, 29-**9**, 1; **9**, 33-40; **13**, 9-13 : **13**, 1-6 ; 28-37 ; **11**, 1-12 ; **12** ; 14, 15.

2) *Urchristliche Literaturgeschichte* (*Die Schriften des Neuen Testaments*). Berlin, 1905.

3) Tübingen 1905.

des sources. Wendling distingue ainsi trois couches de la tradition : 1° $M^1$ collection d'apophtegmes de Jésus dans des cadres sommaires mais colorés; 2° $M^2$ récit déjà poétisé d'actes miraculeux accomplis par Jésus; 3° évangile, additions du rédacteur[1]. Le travail de Wendling est ainsi une première tentative pour faire passer la théorie des sources de Marc du domaine des hypothèses dans celui des faits. La tentative est sans doute prématurée et il faudra certainement attendre longtemps encore avant qu'il existe, pour la distinction des diverses sources de Marc, un accord comparable à celui qui existe par exemple pour la distinction des sources de l'Hexateuque. Dès à présent cependant on peut entr'apercevoir le moment où il sera possible de publier des synoptiques « Arc-en-ciel » comme il a été possible de publier un Ancien Testament « Arc-en-ciel[2] ».

Des travaux qui cherchent à distinguer les différentes couches de la tradition antérieure à l'évangile de Marc il faut rapprocher une autre étude des plus importantes, qui envisage le même problème du développement de la tradition évangélique à un point de vue différent. Ce que Rudolf Adolf Hoffmann[3] se propose n'est pas de reconnaître l'état des diverses traditions antérieures à Marc, mais de décrire les modifications subies par l'évangile de Marc lui-même. Pour cela, Hoffmann envisage l'ensemble des trois évangiles et, prenant l'une après l'autre chacune des péricopes de Marc, il la soumet à une étude des plus minutieuses, comparant entre elles, non seulement les divergences des trois récits, mais encore les variantes des manuscrits et même des

1) La brochure de 1905 donne une distinction des sources, mais sans la motiver, réservant (p. 2) la démonstration pour un écrit ultérieur qui n'a pas encore paru.

2) On sait qu'on appelle ainsi l'édition de l'Ancien Testament qui se publie à Leipzig et dans laquelle les différentes sources sont marquées par des couleurs différentes.

3) *Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage.* Konigsberg, 1904.

versions[1], et s'efforçant par une étude qui ne laisse échapper aucun détail, de reconstituer l'histoire de la tradition. Le résultat de ce travail — d'une minutie telle qu'il est impossible d'en donner même une idée à qui n'a pas étudié personnellement l'ouvrage de Hoffmann — est qu'il faut distinguer deux formes successives du Proto-Marc. La première (Proto-Marc $1 = U^1$) a servi à la rédaction des évangiles de Mathieu et de Luc. La seconde (Proto-Marc $2 = U^2$) a servi à la rédaction de l'évangile de Marc. Ainsi se trouveraient expliqués certains faits, étranges au premier abord, tels que l'accord de Mathieu et de Luc en bien des points contre Marc, ou le caractère primitif du plan général et de la disposition de Marc et le caractère secondaire de certains détails.

On ne peut rêver, quant à la forme, de contraste plus frappant que celui qui règne entre le compact volume de Hoffmann et les minces brochures de Wellhausen.

Lorsqu'en 1903 l'homme qui, vingt-cinq ans auparavant, avait renouvelé la science de l'Ancien Testament et créé la conception moderne de l'histoire d'Israël, commença la publication de ses travaux sur les évangiles, l'attention des critiques du Nouveau Testament fut d'autant plus rapidement conquise que Wellhausen avait déjà publié sur le problème messianique, sur la notion de « Fils de l'Homme » en particulier, des études sensationnelles. Wellhausen était merveilleusement préparé à l'étude des évangiles, non seulement par un sens littéraire extrêmement fin, mais encore par une connaissance incomparable de l'Orient, et en particulier du milieu dans lequel est née et s'est développée la tradition évangélique.

Sa contribution à l'étude du problème évangélique est formée de quatre petits volumes. Les trois premiers contiennent

1) A ce propos notons que l'importance que l'histoire du texte a prise dans la critique synoptique. Il en est ainsi surtout depuis la découverte de la version syriaque du Sinaï, en particulier depuis que l'étude de cette version a été rendue accessible aux non-syrologues par l'importante publication d'Ad. Merx *Die Vier Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text*. Berlin, 1897 ss.

des traductions de Mathieu, de Marc et de Luc accompagnées de notes brèves mais substantielles, le quatrième est une introduction générale aux trois premiers évangiles[1]. Le tout est extrêmement sommaire[2] mais d'une clarté et d'une richesse incomparables.

Les notes qui accompagnent la traduction des synoptiques ne donnent pas directement d'indications relatives au problème synoptique; pourtant bien des remarques incidentes et jusqu'à certains détails de la disposition extérieure des commentaires permettent de reconnaître les solutions qu'adopte Wellhausen. Ainsi le seul fait que les évangiles de l'enfance de Mathieu et de Luc sont omis, sans même que cette omission soit expliquée par un seul mot, prouve bien que pour Wellhausen ce sont là des éléments tout à fait secondaires et sans valeur de la tradition. De même les différents récits de Marc sont divisés en paragraphes dont les numéros reviennent à propos des récits parallèles de Mathieu et de Luc, tandis qu'aucune numération n'est donnée pour ceux des récits de Mathieu et de Luc qui ne se trouvent pas dans Marc. De ces faits on peut conclure que Wellhausen admet la priorité de Marc par rapport à Mathieu et à Luc et aussi qu'il attribue à Marc une plus grande importance qu'à la source de Mathieu et de Luc.

Nous n'avons — avec intention — parlé que de ce qu'il est possible de conclure de la disposition matérielle du commentaire. En groupant toutes les remarques relatives au développement de la tradition dont Wellhausen a parsemé son explication des trois premiers évangiles on recueillerait tous les éléments d'une solution du problème synoptique, mais nous pouvons nous dispenser de faire ce travail, puisque Wellhausen lui-même nous a présenté toute sa théorie du

1) *Das Evangelium Marci uebersetzt und erklärt*, Berlin, 1903; *Das Evangelium Matthaei*... 1904; *Das Evangelium Lucae*... 1904; *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1905.

2) En tout 555 pages.

problème synoptique dans son *Einleitung in die drei ersten Evangelien*.

Ce qui caractérise cette théorie c'est qu'elle n'est pas dominée par le souci de distinguer nettement les différentes sources auxquelles ont puisé les évangélistes et de déterminer avec précision ce qui appartient à chacune d'elles, mais qu'elle se préoccupe surtout de suivre le développement de la tradition.

L'*Introduction* de Wellhausen est divisée en trois parties; la première est consacrée à la langue, la deuxième au problème littéraire, la troisième au problème historique. La deuxième seule traite directement de la question synoptique, mais dans la première déjà il y a, au point de vue qui nous intéresse, des observations très précieuses à recueillir. Pour le texte Wellhausen se borne intentionnellement à un groupe assez restreint de témoins du texte (ℵBD, les anciennes versions latines et syriaques) ; il observe que les variantes ne sont pas seulement des divergences fortuites mais des traces d'une élaboration du texte qui se continue après la rédaction des évangiles et qui a du être bien plus active encore pendant la période précédente.

En ce qui concerne la langue, un certain nombre de caractères particuliers du style, de la syntaxe et du vocabulaire ne peuvent pas s'expliquer par le grec seul, mais sont des araméismes. Wellhausen remarque qu'il ne suffit pas de recueillir quelques particularités disséminées dans tout l'ensemble de la littérature grecque pour établir le caractère purement hellénique d'un écrit dans lequel toutes ces particularités se trouvent accumulées dans quelques pages. Il faut donc penser à une origine araméenne (écrite ou orale) de toute la tradition évangélique. Le fait que certaines variantes des textes des trois évangiles s'expliquent très bien par des variantes de traduction donne à penser que les sources araméennes de la tradition évangélique devaient être écrites et non orales.

Ainsi l'observation du texte et de la langue seuls permettent d'établir deux faits de la plus haute importance, d'abord

que la tradition évangélique n'a pas été immédiatement fixée, mais qu'elle a subi une longue élaboration, et ensuite que nos évangiles ont eu une ou plusieurs sources araméennes écrites, et que par conséquent aucun d'eux ne peut être regardé comme la forme première de la tradition.

L'étude directe de la question littéraire confirme et développe ces conclusions. La source première des évangiles est certainement la tradition orale, mais la juxtaposition et la coordination des différents récits ne peut être que l'œuvre d'un écrivain. Des trois évangiles que nous possédons Marc est certainement le plus ancien. Wellhausen accepte sur ce point les conclusions établies par un siècle de critique. La priorité résulte à ses yeux surtout de ce fait que le plan organique de Marc se retrouve chez Mathieu et Luc qui, combinant les récits de Marc avec des récits d'origine différente, reproduisent les éléments qu'ils empruntent à Marc, dans l'ordre même où celui-ci les donne[1]. La priorité résulte aussi de certaines observations de style qu'il est possible de faire en étudiant les récits parallèles.

Le récit de Marc se divise en trois parties : 1) Activité de Jésus à Capernaüm et dans les environs ; 2) Activité à Philippe et dans la Décapole ; 3) la semaine à Jérusalem et la Passion. Il n'y a dans ce récit ni plan organique, ni développement psychologique et chronologique. Les divers épisodes sont rapprochés un peu au hasard dans un cadre géographique.

Le choix des récits n'est dominé par aucune préoccupation historique. Le seul souci qui ait présidé au choix des épisodes est celui de fournir une arme à la propagande missionnaire. On a voulu, non pas donner une histoire de Jésus, mais réunir les récits les plus propres à faire naître et à alimenter la foi chrétienne. Le choix de ces récits caractéristiques semble avoir été fait, non par Marc lui-même, mais par la tradition antérieure à lui. L'œuvre personnelle de l'auteur du second évangile a consisté à ordonner la matière

1) Abstraction faite toutefois de quelques exceptions facilement explicables.

que lui fournissait la tradition en l'accompagnant d'une introduction et de certains commentaires dont les lecteurs auxquels il destinait son livre avaient besoin.

On sait qu'on a vivement débattu dans ces dernières années la question de savoir si certains au moins des récits de Marc ne provenaient pas des souvenirs personnels de quelqu'un des amis de Jésus. Wellhausen prend position dans la question et la résout nettement par la négative. Il ne reconnaît pas aux récits des évangiles le caractère de souvenirs personnels; il y voit, au contraire, des récits populaires, c'est-à-dire d'un genre très différent de celui des souvenirs personnels.

Notre évangile de Marc est-il la première rédaction, en grec du moins, de la tradition orale? en d'autres termes, y a-t-il lieu de statuer derrière l'évangile de Marc un Proto-Marc? Dans l'étude de cette question Wellhausen suit une méthode très différente de celle qui avait été employée avant lui pour résoudre ce problème. Il ne s'appuie pas sur l'examen des relations réciproques des trois synoptiques pour essayer de déterminer quels éléments du récit de Marc peuvent avoir été ignorés des deux autres évangélistes et quels récits de Mathieu et de Luc doivent avoir fait autrefois partie de l'évangile de Marc. Employer une telle méthode c'est en effet d'après lui fausser les données mêmes du problème synoptique, puisque c'est supposer *à priori* que l'absence ou la présence de tel récit dans un évangile ne peut s'expliquer que par la présence ou l'absence de ce récit dans les sources de cet évangile et non par telle autre cause, ainsi par une évolution de la tradition[1]. C'est l'analyse littéraire seule qui doit permettre de distinguer les différentes couches de la tradition que contient le second évangile. La langue paraît homogène, mais il y a dans le fond et dans la forme des indices qui dénotent une certaine incohérence et une certaine iné-

1) Il est d'ailleurs facile de voir que l'ancienne manière de résoudre le problème du Proto-Marc ne résout rien, mais ne fait que reculer le problème.

galité et qui obligent à mettre en doute l'unité de l'évangile de Marc. Nous ne pouvons indiquer ici les raisons pour lesquelles Wellhausen croit devoir attribuer à une couche postérieure de la tradition tel ou tel passage ; cela nous entraînerait beaucoup trop loin sur le terrain de l'exégèse de détail. Nous nous bornerons à noter quelques-uns des résultats auxquels il aboutit. Il faut d'abord, d'après lui, reconnaître l'existence de petites interpolations[1] et de gloses explicatives[2], mais ces faits appartiennent presque exclusivement à la critique du texte. D'autres dépendent directement de la critique littéraire ; ainsi le fait que la série des récits du chapitre 6 (multiplication des pains, traversée du lac, guérison par une onction de salive) se retrouvent dans la même disposition au chapitre 8 avec des variantes qui ne suffisent pas à dissimuler la parenté fondamentale des deux séries de récits. Une autre doublet est fourni par les deux passages (9, 36 ; 10, 13) où Jésus propose un enfant en modèle à ses disciples. De même Wellhausen ne croit pas pouvoir attribuer à la même couche de la tradition la parabole du semeur et l'explication de cette parabole ; de même la parabole du semeur et celle de la semence. Différents autres passages semblent aussi devoir être attribués à un auteur différent de celui de leur contexte. Pour ne plus donner qu'un seul exemple, le grand discours eschatologique (13, 3-37) ne semble pas être autre chose que le développement d'une courte parole de Jésus (3, 1-2).

Il faut, il est vrai, tenir compte de ce fait que la tradition orale n'est pas nécessairement homogène et cohérente, mais peut parfaitement coordonner et juxtaposer des éléments d'âge et de caractère différents ; toutefois cette explication ne suffit pas partout ; ce qui importe d'ailleurs, ce n'est pas tant le processus littéraire que la reconnaissance du fait qu'il y a dans la tradition des éléments secondaires.

1) Par exemple **1**, 2-3 ; **4**, 11-12 ; **9**, 13.
2) Par exemple **10**, 46 ; **15**, 22 ; **7**, 11.

Wellhausen s'efforce de reconnaître ces couches différentes de la tradition, mais non de définir exactement ce qui appartient à chacune d'elles. Le fait que l'homme qui a attaché son nom à la définitive distinction des sources de l'Hexateuque, renonce à délimiter avec la même précision les sources des évangiles, montre combien délicat est le problème du développement de la tradition évangélique.

Nous l'avons vu : si Wellhausen admet qu'il y a dans l'évangile de Marc plusieurs sources de la tradition, ce n'est pas qu'il pense comme la plupart des partisans de l'hypothèse du Proto-Marc que Mathieu et Luc n'ont pas connu l'évangile de Marc sous sa forme actuelle. Il estime au contraire qu'ils ont connu l'évangile grec actuel, en admettant tout au plus qu'ils ont eu aussi sous les yeux son original araméen. On pourrait ainsi comprendre certaines variantes comme des corrections de traduction.

On retrouve dans l'évangile de Mathieu l'ordre et la disposition générale de celui de Marc. Mathieu tend à accentuer le caractère merveilleux de certains récits de Marc et à atténuer, d'une part ce qui dénote l'existence de sentiments humains chez Jésus, et de l'autre certains détails qui jettent un jour fâcheux sur le caractère et l'intelligence des apôtres.

Luc reproduit l'ordre de Marc en combinant ses récits avec des éléments d'origine différente. Il a aussi un cadre chronologique et géographique qui lui est particulier. Certains récits de Marc manquent chez Luc, mais on peut relever chez lui en divers passages des réminiscences de plusieurs d'entre eux. En outre Luc connaît les parties les plus secondaires de Marc et ces deux faits obligent à écarter l'hypothèse d'un Porto-Marc. On peut noter chez Luc quelque chose qui ressemble à une préoccupation critique ; ainsi il n'est pas douteux que ce soit intentionnellement que Luc ne reproduise pas la double série des récits du groupe de la multiplication des pains. Sur d'autres points on peut relever chez le troisième évangéliste des traces de développement de

la tradition de Marc; ainsi il y a dans le récit de la Passion toute une série de détails qui sont ajoutés pour charger les Juifs et leur attribuer la responsabilité du procès et de la condamnation de Jésus. Un autre exemple de développement de la tradition est fourni par l'épisode de l'onction, Luc faisant de la femme une courtisane et du maître de maison un Pharisien.

Les éléments qui sont communs à Mathieu et à Luc et qui ne se trouvent pas chez Marc, sont surtout des discours qui paraissent provenir d'une source que Wellhausen désigne par la lettre *Q* (*Quelle*).

Wellhausen renonce à donner une reconstitution de *Q*. Mathieu lui paraît souvent combiner les éléments de *Q*. avec d'autres empruntés à Marc, si bien que la composition des discours chez lui paraît artificielle, tandis que d'autre part le contexte dans lequel Luc les donne ne paraît guère digne de confiance.

Wellhausen n'attribue que fort peu d'importance aux éléments qui ne se trouvent que chez Mathieu ou chez Luc. Pour lui toute la tradition évangélique, ou plutôt tout ce qui dans cette tradition a quelque valeur, se réduit au contenu des deux sources Marc et *Q*. Laquelle des deux doit être préférée?

Pour Wellhausen *Q*. peut être *à priori* ou plus ancien ou plus jeune que Marc, mais il y a entre les deux sources un trop grand nombre de points de contact pour qu'on puisse admettre l'indépendance littéraire de l'une à l'égard de l'autre.

Wellhausen se prononce nettement pour l'antériorité de Marc par rapport à *Q*. La raison décisive à ses yeux est que dans *Q*. beaucoup plus que dans Marc, se projette la foi de l'église postérieure. Les discours de *Q*. s'adressent, non pas aux premiers disciples, mais aux chrétiens de l'âge apostolique. Chez Marc il n'en est de même que dans certaines parties des récits de la passion.

Ainsi pour l'essentiel le résultat du travail de Wellhausen se ramène à ces deux thèses :

I. L'évangile de Marc ne représente pas une tradition directe et absolument historique sur la vie de Jésus; il est une combinaison de récits qui appartiennent à diverses couches de la tradition et qui est faite en vue de la propagande chrétienne.

II. La source *Q.* n'appartient pas à la même couche de la tradition que l'évangile de Marc mais à une couche postérieure.

Ces thèses ont naturellement été très discutées, la seconde surtout n'a guère été acceptée sans réserves. Jülicher, par exemple, qui a pourtant subi très fortement l'influence des travaux de Wellhausen, auxquels il rend pleine justice, accorde seulement que l'édition de *Q.* dont se sont servis Mathieu et Luc est postérieure à Marc, mais pense cependant que *Q.* a une origine plus ancienne et ne témoigne pas des préoccupations ecclésiastiques que lui prête Wellhausen[1].

Wilhelm Bousset a, dans deux importants articles de la *Theologische Rundschau*[2], essayé d'établir contre Wellhausen que *Q.* est antérieur à la rédaction de l'évangile de Marc et qu'il y a dans le deuxième évangile des allusions faites à la source *Q.*

Enfin Harnack a soutenu récemment, en ce qui concerne *Q.* une opinion très différente de celle de Wellhausen.

Adolf Harnack a fait paraître en 1906 et 1907 deux études qui touchent, la première indirectement, la deuxième très directement au problème synoptique. Ces études forment les premiers fascicules de *Contributions à l'introduction au Nouveau Testament* dans lesquelles l'auteur se propose d'examiner des questions qu'il ne lui était pas possible de traiter avec toute l'ampleur qu'elles méritent dans la troisième partie de sa grande *Histoire de l'Ancienne littérature*

1) *Einleitung in das Neue Testament*, 5/6e édition ; Tübingen, 1906.
2) *Wellhausen's Evangelienkritik*, dans « Theologische Rundschau », 1906.

*chrétienne*. La première de ces études cherche à établir que le médecin Luc, compagnon de l'apôtre Paul, est bien l'auteur des Actes et du troisième Évangile ; la seconde est consacrée aux paroles et discours de Jésus qui forment la seconde source des évangiles de Mathieu et de Luc[1].

La thèse principale dont Harnack poursuit la démonstration dans son volume sur Luc le médecin, n'a rien à voir directement avec le problème synoptique, mais cette thèse ne va pas sans entraîner certaines conclusions qui, elles, intéressent directement le problème synoptique. C'est ainsi que pour expliquer comment il peut se faire qu'un homme comme Luc ait recueilli des traditions aussi altérées, Harnack fait remarquer dans une note des plus intéressantes[2] qu'un fait absolument analogue s'est produit pour l'évangile de Marc. Il n'y a pas selon lui de raison suffisante pour contester la tradition d'après laquelle cet évangile serait l'œuvre d'un homme de la première génération chrétienne, et pourtant Marc ne raconte pas des faits qu'il aurait recueillis d'une tradition immédiate ; au contraire lui, Jérusalemite, reproduit surtout des traditions galiléennes et l'on voit qu'il y a déjà derrière lui plusieurs couches de la tradition. Son souci dominant n'est pas de donner une image historique de la personne et de l'activité de Jésus, mais d'adapter les souvenirs relatifs à Jésus aux exigences de la foi chrétienne.

A propos du problème du développement de la tradition Harnack est amené à donner un bref aperçu de la manière dont, d'après lui, les évangiles ont été composés. Il voit dans l'évangile de Marc la fixation de plusieurs couches de la tradition, toutes d'origine galiléenne et plus anciennes qu'on ne le pense d'ordinaire. Pour expliquer dans l'évangile de Marc des lacunes qui paraissent inexplicables chez un

1) *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament.* — I. *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, eine Untersuchung zur Geschichte der Fixierung der urchristlichen Ueberlieferung.* — II. *Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas.* Leipzig, 1906-1907.

2) p. 87, n. 1.

homme de la première église de Jérusalem la tradition a pensé que Marc avait mis par écrit certains des souvenirs de Pierre. De fait Marc a écrit après la mort de Pierre, mais il n'a pas consigné seulement les souvenirs de l'apôtre qu'il avait accompagné, il a conservé tous les souvenirs qu'il a pu recueillir. Le nom de l'apôtre Pierre se trouve ainsi à l'origine de la tradition évangélique, mais Pierre ne peut être considéré comme l'autorité sur laquelle repose cette tradition. Il ne faut chercher dans l'œuvre de Marc ni reflet de paulinisme, ni souvenir des relations personnelles de Jésus avec ses disciples. L'évangile ne s'est pas attaché à préciser des souvenirs historiques plus qu'à défendre une conception théologique particulière. L'auteur avait dans sa foi chrétienne personnelle un point d'appui solide qui le dispensait de tout effort dans ce sens. Ce qui intéresse Marc ce sont des actes et des paroles de puissance de Jésus ; il s'attache parfois à la tradition récente qui lui en fournit davantage plutôt qu'à la tradition ancienne.

Le second moment du développement de la tradition est représenté par Luc qui combine avec l'évangile de Marc deux autres sources : l'une qui lui est commune avec Mathieu et que Harnack désigne comme Wellhausen par la lettre *Q* ; l'autre (qu'il appelle *P*.) est une tradition hiérosolomitaine, apparentée à la tradition johannique[1]. Tout le développe-

1) Le volume sur Luc contient quelques indications intéressantes sur la manière dont Harnack conçoit la source *P*. Le groupe des récits particuliers à Luc et qui paraissent provenir de cette source *P*, lui suggère trois observations : d'abord l'élément féminin a dans ces récits une place à part (par exemple : Elisabeth, Anne, la veuve de Naïn, la pécheresse aux pieds de Jésus, les femmes qui l'accompagnaient...) Il remarque ensuite que l'évangile de Luc témoigne d'un certain intérêt pour la Samarie et enfin que le point de vue dominant de la source *P*. est un point de vue hiérosolomitain. Ces trois remarques rendent, d'après Harnack, très vraisemblable l'hypothèse d'après laquelle *P*. serait un groupe de traditions provenant de l'évangéliste Philippe et de ses quatre filles qui étaient prophétesses. Papias, en effet (d'après Eusèbe, *H. E.*, III, 39, 3), raconte que les filles de Philippe avaient conservé toutes sortes de traditions particulières. Luc a certainement connu Philippe et ses quatre filles (*Actes* 21, 9), et étant donné l'intérêt qu'il témoigne pour les phénomènes d'extase il a dû s'informer auprès d'eux des souvenirs qu'ils

ment se fait sur le terrain hiérosolomitain. Mathieu à son tour combine Marc et *Q.* avec quelques autres sources particulières que Harnack ne précise pas.

Quant à *Q.* que le volume sur Luc se borne à indiquer comme la source commune de Mathieu et de Luc sans donner aucune précision sur son contenu, Harnack consacre à l'étudier le second volume de ses « *Beiträge* ».

La première chose qu'il fait dans ce volume est de délimiter *Q.* aussi précisément que possible. Il le fait en prenant l'un après l'autre tous les morceaux communs à Mathieu et à Luc, ceux pour lesquels les divergences entre Mathieu et Luc sont les moins importantes d'abord, puis ceux pour lesquels il y a des variantes plus importantes et en examinant avec soin chacune des variantes pour essayer de déterminer de quel côté est le texte primitif de la source. Le résultat auquel arrive Harnack est celui-ci : Luc modifie sa source dans un nombre de cas beaucoup plus grand que Mathieu, mais les modifications qu'il y fait sont de pure forme; ce sont des corrections de style et rien d'autre. Mathieu donne en général le texte de la source; il lui arrive cependant assez souvent de faire des modifications de forme et parfois aussi, mais dans un nombre de cas très petit (une quinzaine en tout), il fait des corrections qui dénotent certaines conceptions ecclésiastiques ou certaines préoccupations dogmatiques ou apologétiques. La disposition des éléments constitutifs de *Q.* peut être reconstruite par l'étude minutieuse de la disposition de ces éléments chez Mathieu et chez Luc[1]. Le contenu de *Q.* une fois précisé Harnack, essaye, mais sans arriver à un résultat bien décisif de

avaient pu conserver. On s'explique que les filles de Philippe aient raconté principalement à Luc des histoires dans lesquelles l'élément féminin jouait un rôle particulier. On comprend de même l'intérêt pour la Samarie, il s'explique par le fait que Philippe avait le premier évangélisé cette contrée. Le point de vue hiérosolomitain de la source s'explique de même.

1) Harnack examine aussi et résout négativement la question de savoir si la tradition évangélique indirecte (Agrapha) ne permet pas de retrouver certains éléments constitutifs du texte de *Q.*

montrer l'unité de la source par des recherches sur le style, le vocabulaire et la langue.

L'étude du contenu de *Q.* conduit à des résultats imprévus et importants. *Q.* contient sept histoires, une douzaine de paraboles, treize discours et vingt-neuf paroles de Jésus. L'activité de Jésus à laquelle cette source fait allusion paraît se dérouler surtout autour de Capernaüm ; Jean-Baptiste et son ministère semblent y avoir une certaine importance, les disciples, par contre ne jouent aucun rôle. Dans son ensemble le contenu de *Q.* apparaît assez différent de celui des évangiles. Marc veut présenter Jésus comme un être surhumain, comme le Fils de Dieu ; Mathieu veut adapter l'histoire évangélique aux besoins de la communauté palestinienne primitive et en faire une apologétique anti-judaïque. Luc veut montrer en Jésus le Sauveur. En un mot la préoccupation dominante des évangiles est dogmatique et apologétique, celle de *Q.* au contraire est essentiellement didactique. L'auteur de cette source se propose de caractériser la prédication de Jésus et de montrer quels sont les ordres qu'il adresse à ses disciples. Il n'est pas question dans *Q.* de la passion ; l'idée d'une valeur quelconque attribuée à la mort de Jésus ne s'y trouve pas, l'élément messianique même n'y apparaît que fort peu et seulement sous la forme eschatologique dans une prédication de la parousie.

La grande question qui se pose à propos de la source *Q.* est celle de savoir quelles sont ses relations avec Marc. Nous avons vu que Wellhausen résout la question dans le sens de la dépendance de *Q.* à l'égard de Marc. Harnack remarque à ce sujet que le jugement de Wellhausen repose non pas sur l'étude directe de *Q*, mais sur l'étude de *Q.* dans Mathieu et Luc, et que certaines observations qui ont motivé le jugement de Wellhausen sont justes, non pas en ce qui concerne *Q.* mais en ce qui concerne Mathieu et Luc. Quant à lui, Harnack admet l'indépendance réciproque de Marc et de *Q.* Les points de contact qu'il y a entre les deux documents dénotent seulement une relation indirecte, Marc ayant pu con-

naître des recueils de paroles de Jésus différents de *Q*.

La source *Q*. paraît à Harnack remonter à une date assez ancienne. Il estime qu'il n'y a pas de raison valable de mettre en doute le témoignage de Papias relatif à la composition des Logia par Mathieu. Quant à la date de composition il faut pour la fixer tenir compte de ce fait que Marc n'a pas connu *Q*, tout au moins comme une œuvre généralement répandue dans l'Église.

En conclusion Harnack admet, comme Wellhausen, que toute notre connaissance de l'histoire évangélique repose sur Marc et sur *Q*. mais — et ici son jugement est tout différent de celui de Wellhausen — il estime que c'est à *Q*. qu'il faut attribuer la plus grande valeur.

Ainsi, en résumé, la tradition évangélique a eu à l'origine deux formes différentes : l'une était celle d'un recueil de paraboles d'histoires et de discours destiné à faire connaître l'enseignement de Jésus, l'autre celle d'un évangile c'est-à-dire d'une histoire du ministère de Jésus destinée à montrer en Jésus le Messie en expliquant sa mort, en en montrant la portée, et en insistant sur l'affirmation messianique.

Dans la suite les deux documents ont été combinés par Mathieu et par Luc, mais tandis que l'évangile de Marc subsistait indépendant, la source *Q*. disparaissait, parce qu'un simple recueil de discours ne répondait pas aussi bien qu'un évangile aux exigences de l'apologétique chrétienne.

Nous avons suivi l'évolution de la nouvelle phase du problème synoptique de 1899 à 1907, depuis le *Messiasgeheimniss* de Wrede jusqu'aux *Sprüche und Reden Jesu* de Harnack. Il nous reste maintenant à examiner quels sont les résultats de ces années de travail et à voir comment se pose aujourd'hui le problème synoptique.

Il serait d'abord injuste de ne pas rendre hommage à la somme immense de travail consacrée depuis dix ans à l'étude du problème synoptique. Il n'y a pas, sans doute, beaucoup de problèmes pour lesquels ait été dépensée en si peu de

temps une telle activité scientifique. Le résultat répond-il à ces efforts? Si on estime que seul est utile le travail scientifique qui aboutit à établir une doctrine qui puisse être généralement admise, il faudra reconnaître que toute l'activité scientifique que nous avons passée en revue a été dépensée en pure perte ; car il est incontestable que nous sommes à l'heure actuelle plus éloignés d'une théorie généralement admise sur la composition des évangiles synoptiques qu'on ne l'était, par exemple en 1899 avant la publication du livre de Wrede. Mais ce serait gravement se méprendre sur la nature même du progrès scientifique que de méconnaître la fécondité du travail qui, loin de résoudre les problèmes d'une manière telle qu'il n'y ait plus lieu de les poser à nouveau, les fait envisager à des points de vue auxquels on n'avait pas songé plus tôt, et suggère des questions qu'on n'avait pas aperçues jusque là[1]. Aussi devrons-nous apprécier le travail qui a été accompli depuis dix ans, non pas tant sur les résultats positifs qu'il a fournis, que sur la manière nouvelle dont il a posé les problèmes.

Pour qui considère l'état actuel du travail critique, le problème synoptique se décompose en une série de questions.

La première de toutes est celle de l'évangile de Marc. Les travaux de Loisy, de Wrede et de Weiss, d'autres encore, ont établi que l'évangile de Marc n'est pas la fixation d'une tradition d'un seul jet et parfaitement homogène. On peut considérer aujourd'hui comme établi qu'il est, au contraire, la cristallisation de plusieurs couches de traditions d'âge et de caractère très différents. Une première tâche de la critique sera de donner une analyse littéraire et historique de l'évangile de Marc qui permette de distinguer et de caractériser ces différentes couches. Une grande somme de travail a déjà

1) Aussi ne pouvons-nous souscrire à l'opinion d'Albert Schweitzer (*Von Reimarus zu Wrede* p. ex. p. 396) aux yeux de qui la critique évangélique a fait faillite. On trouvera une critique très solide de ce jugement chez Adolf Jülicher, *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung*. Giessen, 1906, p. 1 ss.

été fournie sur cette question[1], mais il s'en faut de beaucoup qu'on puisse la considérer comme définitivement résolue.

Les mêmes problèmes se posent aussi pour la seconde source des évangiles de Mathieu et de Luc. On s'est déjà efforcé; Wellhausen et Harnack surtout, de déterminer le contenu, le caractère, l'âge de la source *Q*. et le mode de son utilisation dans les évangiles de Mathieu et de Luc. Ici encore un consensus est loin d'être établi. En particulier ce qui concerne les rapports de Marc et de *Q*., les opinions les plus contradictoires sont actuellement en présence.

En dehors de ces deux questions fondamentales, il faudra encore étudier les sources spéciales des évangiles de Mathieu et de Luc, rechercher le caractère particulier de chacune d'elles, le mode de composition de chaque évangile[2] et les préoccupations qui ont dirigé sa rédaction, le genre des lecteurs auxquels il est destiné.

D'autres questions se poseront encore. Il y aura lieu, par exemple, dans la mesure où un tel travail sera possible, de faire l'histoire du texte de chaque évangile.

Il y a dans l'ensemble de ces problèmes de quoi occuper plusieurs générations de travailleurs. On ne peut espérer les voir jamais complètement résolus, car il est certain que le travail qu'on leur consacrera fera sans cesse jaillir de nouvelles questions.

Il convient encore pour finir de marquer quelques-unes des conséquences de la nouvelle position du problème synoptique. La première est que le problème de la vie de Jésus est rendu plus complexe encore et plus difficile. La tradition sur laquelle il faut travailler a passé par tant d'intermédiaires, et surtout ces intermédiaires l'ont tellement modifiée d'après leurs idées particulières et les besoins de ceux pour qui ils

1) Nous avons essayé de résumer ce travail et d'en tirer les conclusions qu'il comporte, dans un mémoire qui doit paraître prochainement dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études (Section des sciences religieuses).

2) A signaler ici le récent travail de B. Weiss, *Die Quellen des Lukasevangeliums*; Stuttgart-Berlin, 1907, auquel nous ne nous arrêtons pas parce qu'il ne traite pas directement le problème synoptique.

travaillaient, qu'il faut presque renoncer à jamais pouvoir exactement reconstituer sa forme originale. L'état de choses est tel qu'il faut dire qu'une « *Vie de Jésus* » est désormais une impossibilité scientifique. On devra se borner à une ambition plus modeste. Tout ce qu'on peut espérer atteindre c'est une connaissance fragmentaire de la vie, de la pensée et de l'enseignement de Jésus.

Mais en même temps que la nouvelle position de la question synoptique supprime, pour ainsi dire, un des problèmes traditionnels de la critique religieuse, elle en fait apparaître un autre qui vient se substituer à celui qui disparaît, nous voulons parler de l'histoire du développement de la tradition chrétienne. Il est naturel qu'on ne se soit pas demandé quelle était l'histoire de la tradition chrétienne, tant qu'on pensait que derrière nos évangiles il n'y avait que deux sources principales, homogènes l'une et l'autre et reproduisant chacune une tradition directe sur Jésus, il n'en va plus de même maintenant. Dans les divers éléments du récit de Marc, dans les différentes sources des autres évangiles et jusque dans les évangiles apocryphes et les autres traditions extra-évangéliques nous trouvons différents moments d'une même tradition. Le problème à résoudre consiste à relier entre eux ces divers chaînons, à essayer de découvrir les raisons qui ont déterminé le développement de la tradition, à saisir la relation étroite qui existe entre la vie de cette tradition et la vie de l'Église sous toutes ses formes (évolution de la foi et des institutions). Il y a là un champ tout nouveau à explorer. Bien peu encore a été fait pour élucider l'histoire de la formation et de la fixation de la tradition évangélique. Il n'y a pourtant pas dans toute l'histoire du Christianisme primitif de problème plus important. C'est celui auquel aboutissent nécessairement toutes les recherches relatives à l'histoire des origines chrétiennes.

Ce sera l'œuvre de la critique du xx[e] siècle que d'amasser les matériaux qui devront servir à élever l'édifice grandiose que sera une *Histoire de la tradition chrétienne*.

MAURICE GOGUEL.

---

# LE DERNIER OUVRAGE DE M. WUNDT

## EN TANT QUE CONTRIBUTION A LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

M. P. Oltramare a présenté récemment aux lecteurs de cette Revue l'ouvrage de W. Wundt qui a pour titre *Mythe et Religion*[1], en relevant les traits principaux qui frappent tout d'abord l'attention de l'historien. Nous avons à notre tour pour tâche de mettre en lumière la partie plus spécialement psychologique qui seule permet d'apprécier exactement la signification et la valeur de cette très intéressante tentative pour la science générale des religions. Et il ne nous semble pas inutile, pour arriver plus aisément à ce résultat, de commencer par situer *Mythe et Religion*, d'une part, dans l'œuvre totale de Wundt, de l'autre, par rapport aux tendances actuelles de l'histoire et de la psychologie des religions.

Wundt est surtout connu en France par ses recherches et son tré [illegible] de « Psychologie Physiologique », où il s'est montré un initiateur et un maître. Mais il est peut-être encore plus estimé actuellement en Allemagne comme philosophe, et l'on y tient pour classiques ses grands traités de Logique, d'Ethique et de Métaphysique, que caractérisent à la fois un respect scrupuleux des faits et une méthode rigoureuse d'induction et de systématisation progressive. Il a pu sembler étrange de voir ce patriarche de la philosophie entreprendre en 1900 la publication d'une œuvre nouvelle de dimensions colossales : la Völkerpsychologie ou Psychologie ethnique, dont quatre volumes ont déjà paru et qui en comprendra sans doute encore autant.

1) W. Wundt : *Mythus und Religion*, deuxième partie de la *Völkerpsychologie*. Tome Ier, 1905. Tome II, 1906. W. Engelmann, Leipzig. C. R. par M. P. Oltramare dans la *Revue*, t. LV, n° 3, pp. 356-367.

Mais ce n'était pas là, bien entendu, une œuvre improvisée; l'auteur en avait accumulé et éprouvé les matériaux durant de longues années. Déjà en 1863, dans la première édition de « Menschen und Tierseele », qui marque son début dans la psychologie, Wundt, à la suite de Lazarus et Steinthal, avait tracé une esquisse de l'étude qu'il reprend à la fin de sa carrière. D'autre part, dans son « Éthique », publiée en 1886, il consacre plus de deux cents pages aux données de la psychologie ethnique, qui est à ses yeux le vrai parvis de la morale, et il définit avec soin les rapports mutuels du mythe, de la religion et de la moralité. Ces pages peuvent nous permettre de prévoir dans quel sens, à ne prendre que les grandes lignes, sera développé le troisième tome de *Mythe et Religion*, qui nous manque encore. Ainsi la psychologie ethnique représente dans l'œuvre de Wundt non pas un commencement, mais un achèvement. La grande difficulté pour l'auteur consiste à soumettre impartialement ses premières hypothèses sur le langage, le mythe et les mœurs, au contrôle d'une science toujours mieux informée, à interroger avec attention tous les faits avant de les interpréter, et à ne point forcer leur réponse pour les faire cadrer avec les principes de sa philosophie. Ce travail de mise au point est particulièrement minutieux et délicat pour la deuxième partie de l'œuvre, que nous avons à considérer; c'est ce qui explique la longueur et la lenteur de la publication. Mais on peut bien dire que le travail est aussi opportun qu'il est difficile. Il suffit, pour s'en rendre compte, de se rappeler la situation actuelle de la science générale des religions.

Dans un article paru ici même en mars 1895 et qui sert d'introduction à la traduction française du grand ouvrage d'A. Lang « Myth, Ritual and Religion », L. Marillier montrait avec sa pénétration habituelle comment les problèmes que les études de mythologie comparée amènent en dernière analyse à se poser, sont des problèmes de psychologie. D'autre part, H. Hubert, dans son Introduction au Manuel de l'Histoire des Religions de Chantepie de la Saussaye, insiste égale-

ment avec force sur l'insuffisance flagrante des théories actuelles. « Les principes de l'école anthropologique, dit-il (p. XI), ont besoin pour fructifier d'une élaboration philosophique dont ils n'ont pas été encore vraiment l'objet. L'explication qu'elle prétend donner des faits religieux est insuffisante parce qu'elle se borne à scruter les origines et ne porte pas sur leur fonctionnement. La recherche même des origines pâtit de cette préoccupation exclusive ; car les institutions de même forme qu'on est tenté de comparer entre elles, n'étant pas nécessairement des institutions de même fonction, peuvent n'avoir qu'une ressemblance fortuite, et par suite les conclusions qu'on en tire risquent d'être erronées. Ce défaut est d'autant plus sensible que l'application de la méthode pèche en général par excès d'empirisme ; on passe d'un fait particulier à un autre fait particulier donné comme plus primitif, mais il est rare qu'on remonte par analyse à ce que les faits contiennent de typique, d'essentiel et de permanent ».

Dégager de la multitude des faits mythologiques ce qu'ils contiennent d'essentiel au point de vue psychologique, voilà justement ce que Wundt a voulu faire. Il importe d'insister un peu sur ce point; car les historiens, habitués à manier les faits concrets exclusivement, sont exposés à voir d'un œil peu favorable et à mal comprendre une œuvre où prédominent l'analyse psychologique et l'hypothèse inductive. Wundt fonde ses recherches sur les meilleurs documents historiques; mais il n'entend pas se substituer à l'historien et jouer son rôle. Son but est tout à fait différent; son affaire n'est pas l'investigation des faits, mais bien leur interprétation. Et les ressources dont il dispose pour mener à bien cette entreprise, sont celles de la psychologie la mieux informée et de la logique la plus sûre et la plus pénétrante. Wundt ne croit nullement avoir résolu les difficultés sur tous les points d'une manière définitive, ni être parvenu à un système d'explication parfaitement unifié. Au contraire, il s'efforce de renverser toutes les constructions explicatives trop

simples et trop abstraites, pour retrouver la source jaillissante de l'âme humaine, d'où bouillonnent sans cesse à flots tumultueux images, émotions et croyances, réglées, malgré leur confusion apparente, par des lois profondes et cachées.

L'âme humaine, pour Wundt, n'est pas un être substantiel, immobile derrière les phénomènes, une essence inconnue, susceptible de révélations mystiques et de destinées immortelles; c'est simplement un foyer d'énergie spirituelle créatrice, un centre conscient de volonté et de représentation, qu'il est impossible de déterminer autrement que par ses manières d'être. La discipline qui étudie les faits de conscience, ou psychologie, est soumise à des méthodes très rigoureuses, sans lesquelles elle ne pourrait prétendre à aucune valeur objective et scientifique. Wundt se méfie singulièrement de la psychologie vulgaire ou de sens commun, c'est-à-dire de la psychologie de ceux qui n'en veulent point faire, et qui, sans en avoir conscience, interprètent l'état d'âme d'autrui d'après le leur. Il n'accorde pas beaucoup plus de crédit à la psychologie de pure introspection, qui par insuffisance de méthode est exposée à toutes les illusions. Pour caractériser sa position, on peut dire que Wundt d'une manière générale adopte, dans l'interprétation des faits mythologiques et religieux, un point de vue déterministe, anti-mystique, opposé à celui de W. James.

L'auteur lui-même s'attache dans son œuvre à délimiter nettement le champ de ses recherches par rapport aux domaines limitrophes. Tandis que l'histoire traite de l'apparition des phénomènes et des conditions générales où ils se produisent, la psychologie examine plus particulièrement les motifs intimes qui leur donnent naissance, et le rapport de ces motifs avec les propriétés générales de l'âme humain. Et tandis que la première s'attache surtout à ce qui est caractéristique et distinctif pour chaque peuple et pour chaque époque, la seconde a pour objet ce qui est humain en général, les phénomènes où se peuvent découvrir les lois universelles de la vie mentale. Bref, si l'analyse psychologique n'est pos-

sible que sur la base des faits établis par l'investigation historique, l'histoire à son tour ne peut arriver à un jugement définitif sur la liaison des phénomènes sans remonter de quelque manière aux motifs psychologiques.

Quels sont donc les motifs psychologiques agissants, et d'abord quelle est la fonction mentale qui crée les mythes? C'est d'après Wundt l'imagination collective sous sa forme toute primitive et spontanée, ignorante et irréfléchie. L'imagination mythique n'est pas une fonction spéciale, différente des autres formes d'imagination, qui, après avoir fait son temps, disparaîtrait sans retour ou ne laisserait que de faibles traces dans des souvenirs et des survivances. L'imagination mythique ne se distingue pas de l'imagination poétique par son essence intime, mais uniquement par les conditions internes et externes de son activité, et surtout par l'absence des causes d'inhibition qui entravent et modèrent en divers sens l'exubérance naturelle des fonctions mentales.

Guidé par cette idée, Wundt s'engage dans une étude approfondie des formes les plus typiques de la « fantaisie » spontanée, qui semble parfois nous conduire assez loin du but principal de son œuvre. Ces recherches ne sont toutefois pas inutiles, car elles le conduisent plus d'une fois à des rapprochements nouveaux et à des analogies imprévues. L'auteur croit nécessaire de commencer par l'analyse des fonctions mentales les plus élémentaires et générales, pour bien comprendre les formes les plus individuelles et les plus élevées de l'imagination. Il examine donc successivement la « fantaisie » dans la perception sensible, puis chez l'enfant, enfin dans l'art primitif. Il consacre à l'évolution de l'art un chapitre de 450 pages; il note l'influence décisive qu'ont exercée sur cette évolution les idées mythologiques et religieuses. Il arrive même à conclure que la limite entre la forme inférieure et la forme supérieure de l'art coïncide à peu près avec celle qui sépare le mythe de la religion. Le passage du mythe à la religion et celui de l'art inférieur à l'art idéaliste ne sont, dit-il, que les aspects divers d'un

même processus, qui manifeste peut-être la plus grande révolution dans l'histoire de l'esprit humain (t. I, p. 298). Il constate encore que la projection des images mythologiques dans les créations artistiques s'opère surtout au début de l'évolution, tandis que l'expression des émotions liées à ces images ne s'effectue qu'aux degrés ultérieurs. Ce changement de rapport est un des indices qui permettent de voir comment les sentiments religieux se dégagent du mythe; et ceci nous est un précieux renseignement sur la question des rapports entre le mythe et la religion, qui ne pourra être examinée que tout à la fin de l'ouvrage.

Toutefois mythe et poésie, malgré leurs relations, sont loin de se confondre; le plus haut développement de l'imagination esthétique ne coïncide pas avec l'empire absolu de la pensée mythologique; il se produit au contraire quand la puissance spontanée de la mythogénèse est amortie, mais se fait encore sentir dans le libre jeu de la fantaisie.

Quelles sont donc les propriétés fondamentales de ces fonctions imaginatives, dans leurs diverses formes et plus particulièrement sous leur aspect mythologique? C'est ce qu'il nous faut examiner avec quelque attention, parce que les lois générales de la fonction se trouvent naturellement appliquées dans toutes ses opérations particulières.

Dans les formes les plus simples de l'imagination comme dans les plus complexes, les facteurs essentiels ne sont pas autres que ceux qui entrent dans toute représentation sensible; ils consistent en sensations et en émotions, qui se fusionnent avec les excitations produites par l'objet même et font que l'activité du sujet, éveillée par l'impression, se réfléchit dans l'objet, de sorte que celui-ci à son tour apparaît également comme animé et actif. Le sujet alors se sent un avec l'objet, et ce sentiment d'identification s'accroît d'autant plus, que les émotions sont plus vivement excitées par la simultanéité de leurs facteurs et par la concordance des éléments reproduits. L'imagination, dans son essence, se ramène tout simplement à deux principes de la vie men-

tale en général; ceux-ci, quand l'action de la vie collective vient les renforcer, acquièrent une signification exceptionnelle et réagissent profondément sur la conscience individuelle.

Le premier de ces principes, que Wundt appelle « l'aperception animiste », exprime une propriété de tous les processus psychiques élémentaires, à savoir, que le sujet extériorise son propre moi dans l'objet et qu'il se sent identique à lui. Ainsi le sujet ne transforme pas seulement l'objet, en l'animant, mais il devient lui-même objet. Ce principe domine la vie mentale dans toutes ses manifestations et dans toutes ses évolutions. Il domine presque sans réserve le monde que l'enfant imagine, et il se fait jour constamment dans les représentations de l'homme mûr. Il vivifie les créations de l'art, depuis l'ustensile et l'ornement le plus simple jusqu'aux reproductions les plus parfaites de la figure humaine et aux autres formes de la nature ou aux inventions de l'architecture. Il éclate enfin dans l'évolution du mythe, depuis l'animisme primitif jusqu'aux embellissements mythiques, dont l'imagination entoure les figures des religions historiques; et dans ces religions il ne règne pas moins, lorsqu'elles expriment leur idéal au moyen d'images et de symboles créés par le mythe et la poésie.

Le deuxième principe repose sur la puissance affective de l'illusion. Il s'exprime dans ce fait, que parmi tous les facteurs dont se compose la perception d'un objet, ce ne sont pas les éléments objectifs, mais les subjectifs, qui fournissent la note affective fondamentale de l'impression; ce sont précisément ceux qui dans leur ensemble forment ce qu'on appelle l'imagination. Lorsque grandit la part de ce facteur, la puissance affective de l'impression croît proportionnellement. Ce principe domine aussi la vie mentale dans toutes ses formes et à tous ses degrés. Il apparaît aussi bien dans les effets de l'illusion normale ou pathologique, que dans l'imagination de l'artiste créateur ou de celui qui jouit seulement d'une manière réceptive des objets de la nature ou

de l'art; et il se révèle avec le plus de force là où ces sentiments illusoires atteignent aux plus hauts degrés de terreur et de béatitude dont le cœur humain soit capable, c'est-à-dire dans le mythe et dans la religion (t. I, p. 61-63).

Il est facile, conformément à ces deux principes, de déterminer les caractères essentiels de l'imagination mythologique qui n'est pas autre chose que la forme primitive de la fonction imaginative non encore inhibée. La propriété la plus saillante et la plus généralement reconnue, c'est que le mythe personnifie les objets. L'extériorisation des émotions, sentiments et tendances dans les choses est si complète, qu'elles apparaissent comme des êtres vivants et personnels. Mais cette propriété fondamentale, si elle est la plus évidente, n'est pas la plus primitive et la plus simple. Elle résulte en réalité de deux autres qui échappent facilement aux regards du savant non psychologue, à savoir la *réalité objective immédiate des représentations*, et *la puissance illimitée des associations*.

Par suite du caractère intuitif de l'imagination mythologique, ses créations primitives sont tenues pour des perceptions objectives et nullement pour des images subjectives. Et plus les représentations sont primitives, plus elles possèdent aussi ce caractère de réalité immédiate. Par exemple, la croyance que l'âme d'un mort ou d'un absent apparaît dans le rêve, est une représentation que l'on tient à juste titre pour une des sources principales de l'animisme. Mais il est inexact d'appeler cette représentation une « théorie », qui servirait à l'homme primitif pour s'expliquer la cause des rêves. En réalité il n'y a aucune théorie, et le non-civilisé n'éprouve nullement le besoin de réfléchir sur les causes de ces images. Il prend tout bonnement l'image du rêve pour ce qu'elle lui apparaît : pour un double de l'homme, qui se distingue de ce dernier par sa nature impalpable, changeante, par son apparition et sa disparition soudaines : ce double de l'homme, qui lui est semblable et pourtant distinct, c'est précisément l'âme même.

Les associations d'images mythologiques possèdent ce même caractère de réalité immédiate; plus elles sont spontanées et irréfléchies, plus aussi elles se fusionnent et se confondent avec les images primitives qui ont la valeur de perceptions objectives. Par exemple, à côté du rêve, le souffle est la source, la plus répandue de la croyance aux âmes. Ici ce n'est déjà plus une perception, mais une association, qui fournit à l'image son contenu. Au moment de la mort, à l'image du corps immobile, raide et livide, est étroitement associée celle du dernier souffle; le non-civilisé ne réfléchit pas longuement là-dessus : dans le souffle qui se dégage au dernier instant il croit voir s'envoler réellement l'âme même. Puis à cette image d'autres encore viennent bientôt s'associer. Le souffle est vu comme un petit nuage s'élever de la bouche; le nuage à son tour est personnifié et associé à l'image d'un oiseau qui vole ou du soleil qui monte et qui descend des cieux. L'oiseau éveille l'image d'un navire qui s'éloigne, etc. C'est ainsi que se forment les mythes de l'oiseau de la mort, du navire de l'âme, et les nombreuses associations de la croyance aux âmes avec les mythes solaires. L'immense diffusion de ces mythes et leur origine le plus souvent entièrement indépendante démontrent bien la puissance irrésistible de ces associations; et cette puissance à son tour peut être exactement évaluée par le degré de diffusion des mythes.

Nous avons vu que le mythe et la poésie ont leur source dans la même fonction psychologique, comme le prouvent bien les étroits rapports qui les unissent. On peut aller jusqu'à dire que la forme primaire des mythes, antérieure à toute invention poétique, est un postulat plutôt qu'une réalité positive; la mythologie véritable d'un peuple dans son ensemble est un tissu fait de mythe et de poésie, et le contenu proprement mythique ne se présente pas comme une donnée immédiate, mais doit être inféré (t. I, p. 596). Toutefois il importe de pouvoir distinguer le mythe de la poésie, au moins dans leurs formes caractéristiques; et voici, selon Wundt, le

seul critère fondamental. La poésie est d'origine individuelle, ou tout au moins le produit d'un groupe limité par rapport à la totalité du peuple. Au contraire le mythe est une création de l'imagination collective au sens propre; il appartient à un stade primitif de la civilisation, où déjà peut exister une hiérarchie sociale, mais où les intérêts et les opinions concordent encore essentiellement. Il faut en effet que des conditions générales d'existence s'imposent à tous les membres d'une société, pour que s'y développent des créations spirituelles collectives. Cela ne veut pas dire que ces conditions agissent sur tous identiquement de la même manière et avec la même force, mais bien que sous l'influence d'excitations extérieures analogues il se produit chez la majorité des membres des images et des émotions, qui portent assez peu l'empreinte individuelle pour qu'elles puissent fusionner et se confondre immédiatement par simple communication. Tel est bien le cas pour les images primaires des mythes, comme les apparitions du rêve et le dernier souffle.

Après ce rapide aperçu des lois générales de l'imagination qui crée les mythes, il nous faut maintenant suivre Wundt dans l'analyse minutieuse de son activité concrète et déterminée. Il distingue nettement, d'une part, la croyance aux âmes et les représentations qu'elle enfante, étudiées dans le tome II qui vient de paraître, et d'autre part, le mythe de la nature qui sera l'objet principal du prochain et dernier volume de *Mythe et Religion*. Et il croit nécessaire de séparer, au moins d'une manière provisoire, le domaine de la religion de celui du mythe. Nous n'avons pas encore à insister ici sur ces deux points, qui ne pourront être justifiés et confirmés que dans la dernière partie de l'ouvrage. Mais nous pensons qu'il ne sera pas sans intérêt de rappeler brièvement au lecteur, pour l'orienter, ce que Wundt écrit dans la troisième édition de son *Ethique* (1903, t. I, p. 50 etc.) sur le rapport du mythe avec la religion. Il caractérise ce rapport par les trois propositions suivantes : 1° Le mythe com-

prend la conception spontanée du monde en général, que l'homme se forme en objectivant ses émotions, ainsi que les transformations poétiques et les survivances particulières de cette conception primitive. 2° La religion comprend les sentiments et les idées qui se rapportent à un monde idéal, correspondant parfaitement aux besoins et aux aspirations de l'âme humaine ; cet idéal peut être aussi bien sensible que spirituel, et il se modifie comme l'homme qui le conçoit. 3° Le mythe est antérieur à la religion ; c'est-à-dire, le mythe ne naît pas de besoins religieux, mais inversement, la religion a son origine dans les représentations mythologiques primitives.

Ces thèses ne sont pas pour Wundt des définitions *a priori* mais des conclusions que lui ont suggérées les faits d'expérience dont il avait alors pu prendre connaissance. Le problème des rapports du mythe avec la religion ne peut être résolu, à son avis, par des considérations générales, philosophiques ou psychologiques. Aussi se garde-t-il bien de donner, au début de son étude sur la psychologie du mythe, une définition de ce qu'il faut entendre par religion. Toutefois nous trouvons çà et là des indications assez précises qui nous permettent de voir que l'auteur n'a pas sensiblement changé de point de vue. La formation des idées religieuses, à ses yeux, n'est nullement un processus logique, encore moins une induction ou une subsomption progressive ; c'est une synthèse mentale, où concourent de nombreux facteurs d'origine diverse. « La vie spirituelle est partout, dit-il, non pas quelque chose de tout fait, mais un éternel devenir ; et le principe suprême de ce devenir, c'est que les formes inférieures doivent préparer les supérieures, pour qu'elles puissent apparaître. La religion est une de ces formes nouvelles, créées et préparées par d'autres formes de la vie spirituelle. Elle n'est point innée, ni une des formations primitives de l'évolution mythologique ; mais son germe est pourtant déjà contenu dans ces formes et surtout dans l'animisme primitif » (t. II, p. 233).

En abordant l'étude des représentations mythologiques de l'âme, Wundt admet comme évident qu'elles ont existé chez tous les peuples, et qu'elles ne possèdent point nécessairement en soi un caractère religieux. Il fonde ce dernier jugement sur ce fait que ces images d'une âme, rampant hors du cadavre comme un ver ou l'abandonnant avec le dernier souffle ou voltigeant tout autour comme un oiseau ou errant en tous lieux comme une ombre, n'ont rien de commun avec ce que nous appelons nous-mêmes aujourd'hui « religion ».

Son étude comprend deux parties de caractère bien distinct : la première, intitulée « Formes générales des représentations de l'âme », est une sorte d'introduction proprement psychologique ; la deuxième est une application de ce point de vue psychologique aux divers problèmes particuliers de la mythologie, tels que l'animisme, la magie, le fétichisme, le totémisme, l'animalisme, le tabou, le culte des ancêtres ou manisme, et les nombreuses catégories de divinités ou démons. Étant donné la délimitation de la présente analyse, nous laisserons presqu'entièrement de côté cette importante deuxième partie, réservée à M. P. Oltramare, pour nous attacher à la partie psychologique. Nous voudrions seulement en passant attirer l'attention de notre distingué collaborateur sur un point d'interprétation assez délicate. D'après lui « Wundt a certainement pensé que la réalité concrète entrerait sans difficulté dans le cadre de l'évolution psychique ». Le psychologue allemand semble bien déclarer le contraire dans le paragraphe sur la conception générale du culte animiste (p. 132-8), qui se termine par ces mots : « Si difficile que soit une classification génétique des langues, celle des systèmes mythologiques et surtout des formes de l'animisme rencontre de bien plus grands obstacles encore. Toutefois ces formes mêmes, par suite des relations qu'elles soutiennent entre elles et qui unissent aux images les plus primitives les formes les plus évoluées, provoquent la tentative de les ordonner en série. Si cette tentative doit rester imparfaite et jusqu'à un certain point arbitraire, la cause n'en

est pas moins dans la nature de ces phénomènes, qui par la continuité de leurs transitions autant que par l'influence des rapports entre les peuples, rendent impossible une stricte délimitation. C'est pourquoi les caractères, par lesquels nous allons distinguer les degrés principaux de la croyance et du culte animistes, n'appartiennent en aucun cas à un seul degré considéré, mais en général aussi bien à tous. Ils désignent seulement des points culminants, où telle ou telle couche d'images et d'actes se présente le mieux en vue ».

Quels sont donc les motifs psychologiques essentiels auxquels se ramènent les formes si variées de l'animisme? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner avec quelque attention.

Il faut tout d'abord distinguer radicalement les images spontanées de l'âme de leurs dérivés philosophiques, qui sont devenus les idées aujourd'hui courantes. L'idée de l'âme immatérielle, opposée au corps, n'est pas, comme on l'imagine souvent, une donnée primitive de la conscience humaine, qui résulterait de quelque intuition immédiate. Au contraire, les non civilisés imaginent toujours l'âme comme la fonction d'un être matériel. Deux propriétés caractéristiques de toute psychologie primitive permettent de distinguer les images spontanées de l'âme de leurs dérivés philosophiques, et expliquent la multiplicité et la variabilité des premières, à savoir :

1° Les images de l'âme les plus diverses peuvent coexister, aux stades primitifs de la pensée, sans que leurs contradictions soient le moins du monde senties;

2° Les divers substrats de l'âme ont la faculté de se substituer l'un à l'autre (II, 4-5).

Wundt constate, d'après l'histoire des religions, que les images de l'âme les plus diverses et contradictoires sont répandues chez les peuples non-civilisés sur toute la terre, mais il croit qu'on peut pourtant les ramener à quelques groupes principaux et les dériver de quelques images primitives seulement, qui forment ensuite de multiples associa-

tions entre elles et subissent par là une foule de métamorphoses. Ces images primitives proviennent de deux sources différentes : l'âme dépendante, propriété de l'organisme vivant, et l'âme libre, séparable du corps. La première source semble la plus ancienne. Les propriétés de la vie mentale apparaissent liées indissolublement au corps vivant ; par suite l'âme est représentée comme une fonction du corps ou de ses organes, et cela sans aucune réflexion, par l'effet des associations d'images les plus rudimentaires ; elle a d'abord pour siège le corps entier non différencié, mais peu à peu certaines fonctions mentales se localisent dans certains organes. L'âme diffuse de l'organisme subsiste longtemps à côté des images nouvelles ; mais elle perd du terrain au fur et à mesure que se différencient les âmes des organes et que l'âme indépendante se constitue et la remplace pour exprimer la totalité des phénomènes psychiques. Ici se marque une différence essentielle entre les deux sources primitives de l'âme : tandis que l'âme de l'organisme tend à une différenciation croissante et à une localisation toujours plus spéciale, l'âme libre, au contraire, obéit à une loi d'unification et de spiritualisation progressives.

Il n'y a pas grand'chose à dire de l'âme organique, puisqu'elle résulte d'une simple association immédiate et spontanée entre le corps et ses fonctions psychiques. Le non-civilisé croit que le cadavre, tant qu'il conserve son aspect humain, reste encore animé ; cette croyance est instinctive ; seule une réflexion maintes fois répétée et confirmée par de multiples expériences a pu lentement dissoudre cette association si naturelle.

L'âme organique, d'abord diffuse dans le corps entier, est plus tard localisée dans des parties privilégiées de l'organisme pour des motifs plus ou moins bizarres et difficiles à discerner. Les reins, en raison de leurs rapports supposés avec les organes sexuels, ont été considérés primitivement comme des sièges de la vie, de la force physique et psychique ; certains usages sacrificiels et quelques-uns des

plus anciens passages de la Bible nous en fournissent un témoignage. Le sang, comme on le sait davantage, a joué beaucoup plus longtemps ce même rôle. Divers produits éliminés du corps, que l'homme sécrète, excrète ou détache, cachent, aux yeux du non-civilisé, des forces psychiques, qui se trouvent entraînées au loin, ouvrant ainsi la voie qui mène de l'animisme proprement dit à la magie. C'est pourquoi Wundt tient la magie pour un simple rameau détaché de l'animisme, et la définit dans ses motifs essentiels comme un simple transfert dans des objets extérieurs des puissances de l'âme, qui peuvent alors agir sur d'autres hommes ou même, par l'effet d'un développement naturel des croyances, passer et se fixer en eux (II, 26). Le regard renferme aussi une puissance de l'âme, et peut être considéré comme un intermédiaire entre un véritable substrat et un simple point de départ d'influences magiques.

L'âme générale de l'organisme se différencie peu à peu en âmes partielles et spécialisées qui résident dans certains organes. Cette dissociation se produit sous l'influence de l'âme libre qui gagne vite du terrain, et grâce à une observation plus exacte des phénomènes physiologiques et psychologiques. Les motifs d'où elle dérive, révèlent donc une civilisation et une faculté d'attention plus élevées. Par exemple, le dernier souffle, le dernier battement de cœur, qui marquent l'instant de la mort, font croire que la vie est liée aux organes correspondants. Sur ces âmes les poèmes épiques nous fournissent de bons documents, et Wundt les étudie d'après l'*Odyssée*. Il en conclut que l'âme s'y trouve encore représentée comme unie indissolublement au corps ou bien à l'organe, et que par suite l'âme séparable du corps ne peut dériver du groupe d'images passé en revue, mais doit appartenir à un cycle totalement différent.

En effet, tandis que l'âme organique est inhérente au corps vivant et n'est rattachée au cadavre que par un simple lien d'association persistant plus ou moins longtemps, l'âme libre au contraire a sa source dans deux images où elle est

saisie comme être distinct et opposé au corps, à savoir : le dernier souffle des mourants, et l'apparition de veille ou plus souvent du rêve. Comme ces images sont le point de départ de croyances encore très vivantes actuellement dans la conscience religieuse, nous insisterons ici un peu plus longuement sur les analyses psychologiques de Wundt.

Des deux images qui ont donné naissance à l'âme libre, le souffle est la plus persistante, mais l'ombre est la plus frappante et celle qui exerce l'influence la plus considérable sur l'animisme et sur ses combinaisons avec le mythe de la nature. Toutefois on ne peut pas dire, selon Wundt, que l'une soit antérieure à l'autre. Il apparait seulement que l'ombre, avec les motifs psychologiques qui la font naître : le rêve, la maladie, l'extase, joue un rôle prépondérant aux stades inférieurs de la civilisation. Beaucoup plus tard, lorsque la terreur inspirée par les visions et les démons de la maladie, commence à s'atténuer, et que l'instant de la mort au contraire avec les circonstances qui l'entourent, frappe davantage l'attention, le souffle qui en dérive, gagne du terrain et tend à prendre le premier rang.

Le *souffle*, dans sa forme pure et primitive, est décrit comme un nuage léger qui s'échappe de la bouche au moment de la mort, ou comme un vent qui se glisse et ne révèle sa présence qu'à l'oreille, quand il siffle ou gémit. Le nuage léger doit son origine au souffle du mourant qui se condense et devient visible dans une atmosphère froide. Mais l'image du souffle ne se retrouve presque jamais à ce stade primaire; elle s'associe à d'autres images. Uni à l'ombre, le souffle devient l'esprit; uni à des objets mobiles ou vivants, il donne naissance aux incarnations de l'âme. Ces deux groupes d'images composées semblent également primitifs; et ils se développent parallèlement ou parfois se rapprochent sans se confondre.

Les *esprits* constituent la synthèse parfaite du souffle et de l'ombre; renouvelés et vivifiés sans cesse par ces deux sources de motifs psychologiques, ils forment la catégorie

d'images la plus persistante, et ils se perpétuent jusque dans les mythologies supérieures et leurs transformations philosophiques. Dans l'image combinée, le rôle respectif des facteurs constituants peut varier grandement; la prépondérance du souffle ou de l'ombre dépend et des impressions externes et des conditions mentales qui font converger l'attention sur l'un ou l'autre des deux sens intéressés : la vue et l'ouïe. A la lumière du jour l'esprit ne se hasarde pas aux alentours du cadavre ou de la tombe ; il manifeste sa présence uniquement dans le souffle de la brise, le bruissement des feuilles et tous ces mille bruits d'origine inconnue. Dans les ténèbres de la nuit, au contraire, la moindre lueur fugitive apparaît à la conscience comme un spectre de forme humaine; elle devient l'image d'une personne connue, d'un mort récent ou de tout autre dont le souvenir est évoqué par le milieu.

Wundt rattache au souffle certains usages d'interprétation délicate, comme le baiser buccal, le baiser nasal, l'éternuement, qui sont des transfusions de l'âme, puis certaines mutilations des dents, qui auraient pour but de faciliter le dégagement de l'âme.

Les *incarnations* de l'âme représentent la synthèse des deux notions hétérogènes d'âme organique et d'âme libre. Le ver qui sort en rampant du cadavre en décomposition, est la métamorphose immédiate de l'âme organique ; le serpent n'est pour l'intelligence enfantine des non-civilisés qu'une sorte de gros ver ; au serpent se rattache le poisson qui lui ressemble par sa forme allongée et ses écailles. L'âme peut aller plus loin dans la voie des métamorphoses ; elle devient oiseau ou quelque autre animal aux mouvements rapides, et se rapproche ainsi des formes plus raffinées et spirituelles de l'âme libre. Mais il faut bien noter comme les transitions sont graduelles : plus on est près de l'âme organique, plus le passage doit être immédiat et visible. C'est pourquoi l'idée d'une résurrection du corps tombé en poussière est, selon Wundt, tout à fait étrangère à la pensée primitive; le non-

civilisé a besoin de voir de ses propres yeux l'âme sortir du corps, et il ne peut concevoir tout d'abord l'idée mystique d'une brusque séparation de l'âme et l'idée magique d'une nouvelle création du corps. Mais au fur et à mesure que l'âme organique, sortant du cadavre en décomposition avec le ver, passe en d'autres animaux de plus en plus éloignés par voie d'association, elle se libère peu à peu et finit par être conçue comme un être qui subsiste en soi par delà ses incarnations.

La coutume de prendre soin des cadavres a influé puissamment sur cette évolution. Les motifs psychologiques qui l'inspirèrent, ne sont pas, comme on l'a longtemps imaginé, des sentiments naturels de piété à l'égard des morts, mais avant tout la crainte du démon en qui l'âme du défunt s'est transformée et qui revient tourmenter les survivants. Des deux usages primitifs : l'enterrement et la crémation, c'est le premier qui sans doute a partout précédé l'autre. La crémation agit dans le sens de la pure spiritualisation de l'âme, comme on l'observe chez les Grecs, tandis que l'enterrement, pratique héritée des Juifs par le christianisme, a maintenu avec l'idée de résurrection le dualisme de l'âme organique et de l'ombre.

Ainsi peu à peu l'idée d'incarnation aboutit à celle de transmigration et de métempsychose. L'imagination poétique intervient alors pour créer des êtres fantastiques, intermédiaires entre l'homme et l'animal, plus capables de provoquer chez des gens moins naïfs les mêmes émotions que les croyances primitives. Wundt prend ici pour exemple la légende chrétienne de la naissance du Sauveur, et il montre de quels facteurs rudimentaires elle est issue. « Ce qui, du point de vue de l'évolution psychologique apparaît comme une chaîne ininterrompue d'associations mythologiques, se présente, si nous envisageons la série des motifs, comme une application perpétuelle du principe de l'hétérogonie des fins (ou, en termes plus clairs, de la substitution des motifs et de la métamorphose des fins), qui dans ce domaine comme partout exprime la nature créatrice des évolutions spirituelles » (II, 80).

L'*ombre* a pour motif le plus primitif et le plus fréquent l'image du rêve; on peut y ajouter les visions à l'état de veille, dans la fièvre, sous l'effet de substances toxiques, de boissons enivrantes, de vapeurs chaudes excitantes. Rêve et visions ne sont pas seulement, comme on le pense souvent, les occasions qui donnent naissance à l'ombre; ils sont aux yeux de l'homme primitif l'âme même qui apparaît. L'image est pour lui une réalité immédiate; le songe ou l'extase le transportent véritablement dans un autre monde. L'ombre projetée par le corps et l'image réfléchie, au contraire, ne semblent pas avoir exercé d'influence profonde. Du rêve l'ombre emprunte toutes ses propriétés : comme lui, elle est visible, fugitive, changeante. Et dans le rêve c'est l'apparition des morts récents qui constitue le motif fondamental : par suite l'ombre a une forme personnelle, elle garde l'aspect extérieur du corps vivant, et elle ne jouit que d'une survie limitée. Les images des vivants excercent aussi une certaine influence, surtout lorsque l'apparition se présente d'une manière inaccoutumée, soit que l'on aperçoive sa propre image, son double, soit que l'image apparaisse à des personnes spéciales, ayant le don de seconde vue, douées d'un pouvoir de vision.

La *vision* désigne un groupe de phénomènes psychiques se produisant soit dans le sommeil, soit dans des états d'excitation exceptionnelle des centres nerveux, et qui ont pour trait commun la projection dans l'avenir ou dans un endroit éloigné de l'espace, de certaines représentations visuelles nettes. La conscience de la personnalité propre est cependant persistante ; mais elle peut apparaître changée. Plus l'excitation extraordinaire est d'un ordre élevé, plus aussi elle est sentie comme provenant d'un être spirituel étranger; il peut même arriver que le visionnaire, entraîné par l'illumination qui descend sur lui, parle et agisse comme s'il était l'Esprit ou le Dieu qui a pris possession de son âme.

Tandis que la vision se rapporte aux images visuelles, l'*extase* désigne surtout le sentiment qui accompagne la conscience d'être hors de soi. Par suite de sa nature émo-

tionnelle, elle n'est pas uniforme dans ses symptômes, mais oscille entre deux formes extrêmes : l'extase exaltée et l'extase apathique. L'affranchissement de la pesanteur du corps, dû à l'absence de sensations tactiles et cénesthésiques, s'ajoute à la vivacité des image visuelles, pour achever la libération de l'âme à l'égard des liens corporels. L'instant où le prophète dans l'extase prend conscience de la liberté de son âme et communique à d'autres cette conscience, inaugure le règne de l'âme spirituelle et marque l'avènement d'une nouvelle hiérarchie, d'une dignité des âmes qui ne dépend pas de la situation occupée dans ce monde, mais qui s'exprime par le don d'entrer en rapport avec les esprits ou avec l'Esprit Saint.

Le prophétisme juif est particulièrement intéressant aux yeux de Wundt, parce qu'on y peut suivre le passage des visions de veille aux visions de rêve. La vision de veille est en général antérieure ; elle entraîne une plus haute tension de toutes les puissances psychiques et s'accompagne régulièrement de l'extase. Le vrai prophète est un visionaire éveillé, emporté irrésistiblement par l'esprit qui, croit-il, habite en lui ; mais cette idée qu'a le prophète d'être rempli d'un esprit supérieur, n'est au fond qu'un élément des illusions inhérentes à l'état visionaire. Il faut, pour que le vrai prophète apparaisse, une double série de conditions également indispensables : d'une part, des circonstances religieuses et morales, des événements nationaux extraordinaires ; d'autre part, une personnalité spirituellement éminente, capable d'une exaltation anormale de la vie mentale tout entière, en qui se réfléchissent et se concentrent les influences de l'époque et du milieu, jusqu'au moment où, par la surexcitation des fonctions sensorielles, l'extase et la vision éclatent dans son âme (II, 99).

A côté de ces phénomènes et en contraste avec eux, il convient d'insister sur une nouvelle source des image de l'âme qui comprend les rêves angoissants et les maladies à crises. Tandis que, dans la vision et l'extase, l'âme est trans-

portée hors de soi en des espaces et des temps éloignés, ici au contraire c'est un être étranger qui vient tourmenter le corps et l'âme, et va jusqu'à en prendre finalement la place. Le rêve angoissant n'est qu'une forme de rêves provoqués, où la conscience transforme par assimilation en images fantastiques les excitations qui agissent durant le sommeil; et parmi ces rêves la classe la plus importante comprend ceux qui procèdent des sensations tactiles et cénesthésiques. Il y a là encore un contraste singulier avec la vision extatique, où l'illusion de la perte de poids ou de corps repose précisément sur l'absence presque complète de ces sensations organiques.

On peut distinguer deux catégories de rêves angoissants : les uns s'accompagnent d'images grotesques, les autres d'oppression plus particulièrement. Le rêve grotesque ne reproduit pas l'image de personnes connues, mais représente des formes grimaçantes ou repoussantes; il est facile de constater, par l'observation expérimentale, que toutes ces images fantastiques sont provoquées par des sensations désagréables surtout tactiles et cénesthésiques. Les mouvements mimiques du dormeur apparaissent extériorisés comme grimaces d'une figure qui le regarde fixement; s'il serre les dents, il voit un monstre grinçant des dents; des démangeaisons ou des chatouillements à la peau donnent la sensation d'araignées gigantesques ou de serpents qui rampent (II, 115). La ressemblance de ces images fantastiques avec certaines figures mythologiques est indéniable, par exemple avec les elfes, les nains chez les Germains, avec les satyres, pans, priapes, gorgones chez les Grecs, avec les larves et lémures chez les Romains.

Le rêve avec oppression ou cauchemar, dans sa forme pure, dérive de sensations tactiles et cénesthésiques, sans aucune adjonction d'images visuelles, qui donnent l'impression d'un poids énorme écrasant la poitrine, serrant le cou et la gorge. La gêne de la respiration est la cause la plus fréquente de ces troubles. De là dérivent sans doute maintes figures mythologiques, qui s'associent à des éléments de diverse

provenance; mais il serait bien exagéré de voir dans le cauchemar, avec Laistner dans son *Enigme du Sphinx*, l'unique source ou même la source principale de la mythologie.

Wundt arrête ici l'analyse des principaux motifs psychologiques qui ont donné naissance aux représentations de l'âme. Elles dérivent, en résumé, de trois sources différentes. La première est l'idée que les propriétés de la vie mentale : sensation, émotion, volonté, sont liées au corps vivant, qu'elles ne peuvent exister sans lui, pas plus que le corps sans l'âme ; la deuxième est l'idée que dans le dernier souffle l'âme s'échappe sous la forme d'un être aérien qui conserve ses propriétés ; la troisième est l'image du rêve, qui apparaît comme un double vivant de l'homme et qui s'épanouit en un monde miraculeux avec les figures fantastiques des visions et des cauchemars. Ces sources sont, dans leur origine et leur cours, tout à fait différentes ; et seule une pensée naïve, qui prend toutes ses représentations pour des réalités, peut les souffrir les unes à côté des autres, les relier ensemble et créer avec des éléments aussi hétérogènes une conception générale de la nature et de l'âme. De leurs combinaisons il résulte des systèmes psychologiques de croyances d'un caractère très particulier. On peut les appeler des systèmes, dans la mesure où ils réunissent des images et des idées en un tout, non pas arrêté et invariable sans doute, mais définissable. Mais ce sont des croyances, en ce sens qu'il ne s'agit pas là d'une interprétation des phénomènes, encore moins d'une liaison exempte de contradiction, d'une systématisation scientifique. Les images sont admises comme réelles, sans réflexion, telles qu'elles apparaissent ; et les combinaisons d'images résultent simplement des lois de l'aperception mythologique et d'associations irrésistibles ; quand les images dépassent le cercle de l'expérience individuelle, alors intervient la tradition de la tribu, qui a puisé aux mêmes sources, mais pendant plusieurs générations (II, 124).

Nous n'avons pas à examiner ici ces systèmes de croyances

et les hypothèses de Wundt qui s'y rattachent; tout cela relève plutôt de la juridiction de l'histoire. Nous ne croyons pas non plus opportun de présenter maintenant une critique ou une appréciation, puisque l'œuvre n'est pas encore arrivée à son terme. L'analyse qui précède permettra au lecteur, nous l'espérons, de se former en attendant une opinion assez précise sur ce que le psychologue allemand a voulu faire. Pour qui voudrait avoir une idée d'ensemble de la Psychologie Ethnique de Wundt et un aperçu des volumes qui n'ont pas encore paru, nous recommandons de lire le § 21 du « Grundriss der Psychologie », qui traite de l'évolution des communautés spirituelles; on y verra en particulier quelques-unes des idées sur le mythe de la nature qui seront développées dans le prochain tome.

Une œuvre comme « Mythe et Religion », qui est à la limite de la psychologie, de l'histoire, de la sociologie et même, si l'on veut, de la philosophie, est assurée de ne pas donner satisfaction à tout le monde. On aurait souhaité qu'elle fût plus concise et plus dégagée, que la synthèse psychologique fût moins encombrée de l'échafaudage logique et nous donnât une idée plus immédiate de l'évolution concrète. Mais on ne peut contester que l'œuvre ne soit bien informée en ce qui concerne la documentation historique et ne repose sur de solides principes psychologiques. Les historiens auront sans doute l'impression, comme le dit M. Oltramare, que l'auteur allemand « a établi son schéma d'avance et de toutes pièces, et qu'il a simplement recouru aux données de la réalité concrète pour en illustrer les diverses parties. » Il y a quelque chose de vrai assurément dans cette remarque; il est par exemple bien évident que Wundt établit un schéma dans la première section du quatrième chapitre que nous avons analysée en détails. Mais qu'on le remarque bien aussi, il ne s'agit point d'une construction purement abstraite et arbitraire ; c'est une esquisse psychologique, fondée d'une part sur les lois de l'imagination admises, à tort ou à raison, comme universelles, et d'autre part sur les don-

nées les plus générales et typiques que nous fournisse l'étude comparée des mythologies.

Le tableau que Wundt nous présente ainsi, se trouve être le fruit d'une longue et patiente investigation. Au lieu de placer devant nos yeux simplement les résultats épars de l'analyse, il s'est efforcé de prolonger les lignes à peine tracées parfois et de les relier entre elles au moyen d'une induction plus ou moins hypothétique, afin de pouvoir offrir de cette lointaine et obscure évolution psychologique une image aussi cohérente et vraisemblable que possible. S'il est bien à supposer que ce tableau n'est pas de tout point parfait et qu'il aura besoin de plus d'une retouche, cependant l'historien peut en aborder l'étude sans méfiance et sans prévention ; et il y trouvera sans aucun doute une foule d'idées justes et de suggestions fécondes pour ses propres recherc hes.

HENRI NORERO.

---

# REVUE DES LIVRES

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

MORRIS JASTROW JR. — **Die Religion Babyloniens und Assyriens.** — Giessen, Ricker (Töpelmann) ; 1er vol. gr. in-8, de x et 552 p. ; prix ; 10 m. 50 (relié, 13 m.) ; 2e vol. en cours de publication (1 m. 50 par livr. de 5 feuilles).

En 1902 nous avons annoncé dans une de nos Chroniques (t. XLVI, p. 135) l'apparition de la première livraison de cette publication allemande, qui se présentait et se présente encore, sur le titre, comme une traduction revue et augmentée de l'ouvrage anglais du même auteur, *The religions of Babylonia and Assyria*, publié en 1898 à Boston (voir compte rendu par M. Maspero, t. XXXIX, p. 102 et suiv.). Aujourd'hui, à la fin de 1907, le second volume n'est pas encore achevé ; il en est à la page 304 et l'auteur annonce qu'il lui faudra encore deux livraisons pour achever l'étude des présages et des procédés de divination. Il s'est donc décidé à arrêter ici le second volume. Toute la troisième partie de l'original anglais paraîtra en allemand plus tard, en un troisième volume intitulé : « Mythes, temples et cultes de la religion assyro-babylonienne ». Un appendice sur « Les dieux élamites », par le Dr G. Hüsing, sera ajouté au second volume ainsi qu'une vaste collection de représentations figurées. Et dès à présent on nous promet que le troisième volume, qui ne paraîtra que dans un délai assez éloigné, sera accompagné d'une dissertation du Dr W. Hayes Ward sur les scènes religieuses des sceaux assyro-babyloniens et d'une traduction des lamentations sumériennes que l'auteur n'a pas cru pouvoir aborder encore.

Si nous signalons ces conditions particulières de la publication allemande, ce n'est pas pour en faire grief à l'auteur, c'est pour montrer que la prétendue traduction allemande est une refonte complète de l'ouvrage américain primitif, en réalité une publication nouvelle.

Les grandes subdivisions sont restées les mêmes, mais les matériaux qui se groupent sous les diverses rubriques ont été immensément accrus, les études personnelles de l'auteur, les interprétations individuelles des textes et les discussions de celles des autres assyriologues ont pris un développement proportionnel. On peut suivre en quelque sorte, livraison par livraison, au cours de ces cinq années, l'extension de la part d'interprétation qui appartient en propre à l'auteur. Ainsi les dernières livraisons relatives aux textes divinatoires constituent véritablement un travail original de M. Morris Jastrow, à côté de ceux que MM. Boissier, Fossey et Virolleaud ont consacrés à ces mêmes textes.

D'ailleurs les études assyro-babyloniennes ont pris en ces dernières années une telle extension, le nombre des nouveaux textes mis à la disposition des historiens s'est à tel point accru, qu'une histoire de la religion assyro-babylonienne risque d'être déjà « antiquiert » c'est-à-dire dépassée, vieillie, avant d'être achevée. On comprend donc fort bien que M. Jastrow s'efforce de profiter de toutes les ressources nouvelles que chaque année apporte, pour les incorporer à son ouvrage, et que cette préoccupation incessante ralentisse singulièrement sa marche.

Son histoire, en effet, est un livre de bonne foi en même temps que de consciencieuse érudition, de bonne foi intellectuelle et morale. C'est là ce qui en fait la valeur par excellence pour les historiens des religions qui ne sont pas spécialement assyriologues. Il a su jusqu'à présent se préserver de l'esprit de système et des enthousiasmes peu judicieux qui entraînent un bon nombre d'assyriologues à des généralisations hâtives et des exagérations fâcheuses. Quand on regarde de plus près l'incertitude d'un grand nombre de traductions, la quantité d'hypothèses aventurées sur lesquelles reposent des systèmes destinés à bouleverser l'histoire du monde antique, on se félicite d'avoir ici un exposé consciencieux et généralement prudent de ce qu'il est possible de savoir aujourd'hui sur les dieux, les institutions et les pratiques de la religion babylonienne et assyrienne. Et ceci déjà est très considérable. M. Jastrow a dû passer au crible de sa critique une quantité déjà énorme de textes, de documents, de monographies et d'interprétations de ces textes souvent mutilés, très difficiles à comprendre. Nous lui devons une vive reconnaissance pour son immense labeur et nous souhaitons que, dans les parties de son ouvrage encore à paraître, il continue à observer cette indépendance à l'égard des vues trop systématiques de beaucoup de ses confrères, voire même à l'égard de ses

propres opinions, afin de ne pas nous exposer à confondre les résultats solidement établis avec ce qui est purement hypothétique.

Ainsi M. Jastrow, tout en manifestant sa préférence pour la théorie de M. Halévy sur l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme, expose franchement le pour et le contre des systèmes en présence et conclut sagement qu'il faut attendre de nouvelles données pour se prononcer définitivement. Au cours de l'impression il a même fait composer un carton des pages 15 à 18 de la première livraison pour modifier sa première relation d'après les résultats des travaux de Weissbach et de Hüsing. Il n'a pas encore eu l'occasion de s'expliquer sur le système de Winckler, mais s'il a eu mainte fois recours aux savantes recherches de cet assyriologue, il ne s'est pas jusqu'à présent laissé influencer par son panbabylonisme. Sur la question du monothéisme babylonien il s'exprime en termes fort judicieux ; il admet bien une disposition au monothéisme chez une élite, mais la conclusion ne fut jamais nettement tirée ; « les lamentations et les prières pénitentielles impliquent le culte polythéiste et de même le système astral de forme polythéiste aussi bien que toutes les autres variétés de la littérature religieuse ; ils ont simplement donné l'expression la plus pure à la croyance commune » (II, p. 106).

Déjà dans l'ouvrage américain primitif M. Jastrow avait fait la part très large à la littérature religieuse. Dans l'ouvrage allemand il l'a encore étendue. Les chapitres sur les textes magiques, les prières et les hymnes, les lamentations et les psaumes pénitentiels, les oracles et les formules divinatoires occupent plus de la moitié du premier volume et tout le second. Il a eu raison d'agir ainsi. Car si les textes historiques fournissent une base plus solide pour l'étude des multiples dieux du panthéon et permettent mieux de saisir les phases successives de la fortune de ces dieux aux diverses périodes de l'histoire babylonienne, ils ne donnent le plus souvent que des noms accompagnés de qualificatifs, prodigués avec générosité aux uns et aux autres indistinctement, c'est-à-dire qu'ils donnent le squelette de la religion, mais ne nous renseignent pas sur la vie religieuse elle-même. Combien les nombreux documents relatant les incantations, les formules magiques, les procédés de divination nous font entrer plus intimement dans la réalité de la religion telle qu'on la pratiquait et la vivait !

Mais il y a peut être un inconvénient à exposer d'abord la série des dieux d'après un ordre de documents et à entreprendre ensuite l'étude des autres ordres de documents, qui nous fournissent de nombreuses

données complémentaires pour la connaissance des dieux. L'auteur est ainsi condamné à compléter en détail et d'une façon sporadique les chapitres antérieurs consacrés aux dieux (Les dieux babyloniens avant Hammourabi; le panthéon à l'époque de Hammourabi; le panthéon assyrien; la période néo-babylonienne). Il arrive même que nous voyons apparaître tout à coup comme divinité importante telle divinité dont il n'a pas été question dans l'énumération des dieux, par exemple le dieu serpent Sir (I, p. 189), ou le dieu Nusku (I, p. 231) donné comme dieu assyrien, alors qu'il est très fréquent dans les textes babyloniens. Les indications si précieuses fournies sur les attributs des dieux par les inscriptions relatives aux propriétés ne viennent qu'après la description des dieux. Et d'autre part, certaines assertions de la première partie ne trouveront leur justification que dans des chapitres d'un ordre tout différent. Ainsi p. 256 du t. Ier M. Jastrow, terminant sa description des divers panthéons, ramène les facteurs du développement religieux babylonien à trois : les représentations populaires, les théories des prêtres et les vicissitudes politiques. Or, il a bien été question des vicissitudes politiques d'après les inscriptions historiques, mais fort partiellement des théories des prêtres et pas du tout des représentations populaires. Dans l'histoire de la religion assyro-babylonienne comme dans toute autre histoire il est préférable de commencer par la description et la critique des sources avant de tracer l'histoire proprement dite. Peut-être M. Jastrow corrigera-t-il ce défaut de disposition en groupant dans le résumé final qu'il nous promet à la fin du IIIe volume, les éléments dispersés destinés à se compléter. Des index détaillés et raisonnés, dès l'achèvement du second volume, pourront atténuer grandement l'inconvénient de cette distribution des matières.

Assurément il est difficile de disposer un ensemble de matériaux aussi considérable, dans un ordre d'études encore nouveau et où les travaux antérieurs ne peuvent pas vous guider. Et la méthode de composition de ce livre, en quelque sorte au jour le jour, pendant les mois de vacances ou les heures de liberté péniblement arrachées à un labeur professionnel considérable à l'Université et à la Bibliothèque universitaire de Pennsylvanie, n'était pas pour faciliter la tâche. Il en résulte du flottement dans certaines parties, des répétitions et même des contradictions. J'en relèverai quelques-unes, non pour diminuer la valeur de l'ouvrage, mais pour permettre à l'auteur de les résoudre. Ainsi p. 99 (t. I) il insiste sur le rôle subordonné des déesses dans la société divine ; à quelques exceptions près elles ne sont que les reflets

de leurs maris. Mais p. 528 l'étude des hymnes et des prières l'a convaincu que l'ancienne conception de déesses égales en dignité et en pouvoir aux dieux mâles s'est maintenue chez les Babyloniens. — A la p. 153 du I[er] vol. M. Jastrow observe, à juste titre me parait-il, qu'il ne faut pas accorder une trop grande valeur à l'ordre d'énumération des dieux dans les inscriptions historiques. Mais précédemment il a souvent fondé sur ce même ordre d'énumération des conclusions sur l'importance respective des divinités. Le fait est que cet ordre varie suivant les temps, suivant les localités, par suite des vicissitudes politiques, mais aussi d'après des causes accidentelles qui nous échappent. Dans chaque centre de culte on a une tendance à grouper autour du dieu local, considéré comme principal, les autres dieux considérés comme ses compagnons, sa cour céleste ou même comme ses parents. — Dans le II[e] volume la note 2 de la p. 283 retire une opinion émise p. 250, note 1. Ce détail prouve, d'ailleurs, la bonne foi absolue de l'auteur. Il n'a pas de parti pris et n'a d'autre souci que de rectifier les assertions erronées qui ont pu lui échapper.

Sur deux points j'ai l'impression que le plan de M. Jastrow aurait besoin d'être complété. D'abord, si c'est possible, en ce qui concerne la théologie assyro-babylonienne. Il s'expliquera plus loin sur le système reconstitué par Winckler, c'est entendu. Mais à plusieurs reprises dans la partie déjà publiée il parle des fameuses triades : Anu-Bel-Ea ; Schamasch, Sin, Adad (ou Ischtar, ou encore telle autre divinité). Cette question a une grande importance pour l'appréciation de la valeur philosophique des spéculations babyloniennes sur les dieux. Or, nulle part l'auteur ne s'explique clairement à ce sujet. Il nous présente la première triade comme antérieure à l'époque de Hammourabi (I, p. 139). Cela ne me parait pas ressortir, avec autant d'évidence que le prétend l'auteur, des inscriptions anciennes. Mais, en tout cas, de quelle manière faut-il entendre cette triade ? Est-elle le fruit de la réflexion théologique ? Ou bien est-elle tout simplement une juxtaposition de divinités locales, ayant acquis une certaine autorité par suite de sa répétition, due à des circonstances politiques, et ne lui a-t-on attribué que plus tard une valeur philosophique ? Quand on voit combien souvent l'un des trois membres de la triade manque dans les anciennes inscriptions, qu'il soit remplacé par un autre ou qu'il vienne simplement plus loin dans la liste des dieux invoqués et sans aucune situation privilégiée, on devient très sceptique à l'égard de la prétendue spéculation théologique remontant à la plus haute antiquité, dont cette

triade serait l'expression. Car s'il y avait là une formule vraiment théologique — et non une simple juxtaposition de dieux et de déesses jugés importants —, il serait incompréhensible et contraire à toutes les analogies de l'histoire religieuse que la formule fût modifiée ou disloquée de cette manière. J'aimerais que cette question fût examinée par M. Jastrow, parce qu'il juge ces problèmes sans parti pris pour ou contre la grande sagesse mystérieuse du sacerdoce babylonien dont les assyriologues nous parlent si souvent aujourd'hui, alors que les pratiques du culte babylonien ne s'accordent guère avec elle.

Et l'autre point sur lequel l'exposition de M. Jastrow aurait besoin d'être complétée, c'est l'histoire des relations des Babyloniens avec les populations sémitiques de l'Arabie, d'une part, de la Syrie et du pays de Canaan, d'autre part. Il y a eu certainement des invasions successives de tribus sémitiques en Babylonie et en Syrie ; il y a eu des relations entre les populations des petits royaumes babyloniens antérieurs à Hammourabi et leurs voisins du Sud-Ouest et de l'Ouest. N'y a-t-il pas dans l'histoire religieuse des traces de ces influences répétées de cultes sémitiques voisins sur les cultes babyloniens ? M. Jastrow se borne à une allusion rapide et fugitive (I, p. 37) aux hypothèses émises d'abord par MM. Pognon et Sayce, puis développées par MM. Hommel et Winckler, sur l'origine arabe ou cananéenne des fondateurs du grand empire babylonien constitué par Hammourabi. Il déclare que dans l'état actuel de nos connaissances il est difficile de se prononcer entre ces hypothèses ; il passe outre et ensuite il ne tient plus compte ni des unes ni des autres. Il y a là cependant des questions essentielles, dont la solution domine la reconstitution de l'évolution de la religion babylonienne. Cette évolution n'est pas simple et autonome, comme la présente M. Jastrow. Il y a eu, à plusieurs reprises, des afflux du dehors dans ces pays, soit de l'Ouest ou du Sud-Ouest, soit du côté de l'Elam et des Cosséens. Est-il vraisemblable que la religion ne s'en soit pas ressentie ?

Je me borne à poser des questions. N'étant pas assyriologue, je n'ai pas la prétention de les résoudre. Voici par exemple le dieu Sin. Son nom se retrouve dans une inscription du sud de l'Arabie et dans celui de la montagne sacrée du Sinaï. M. Jastrow insinue (I, p. 74) que ce nom aurait passé de Harran en Arabie et dans la presqu'île sinaïtique. N'est-il pas beaucoup plus vraisemblable que cette divinité fut apportée du Sud-Ouest en Babylonie et qu'elle supplanta la divinité lunaire locale Nannar (ou Nar-nar) de Ur ? Le fait que Sin ne joue presque

pas de rôle dans la mythologie babylonienne vient à l'appui de cette hypothèse.

J'en dirai autant du dieu Adad. C'est incontestablement le même que le dieu syrien Hadad. Il ne paraît prendre de l'importance en Babylonie qu'à partir de l'époque de Hammourabi. Il n'a pas pu être rattaché jusqu'à présent à une localité babylonienne déterminée (I, p. 482). Il est qualifié de « dieu de l'Ouest » (I, p. 149 ; de même en Assyrie, I, p. 222). M. Jastrow se borne à observer que l'on ne peut accepter la provenance araméenne de ce dieu, à cause de la haute antiquité de son culte. Il préfère y voir un culte du Nord transporté en Syrie par des nomades araméens (I, p. 149). La raison n'a pas de valeur, si l'on reconnaît l'introduction de conquérants cananéens en Babylonie dans la haute antiquité.

De même pour Nebo, l'une des divinités les plus importantes. Son culte existait bien loin de là chez les Sémites, comme l'atteste le mont Nebo, où la tradition fait mourir Moïse. Plus ou moins identifié avec Marduk, le grand dieu de Babylone, Nebo garda cependant une très grande place dans le culte babylonien et fut honoré spécialement sous la domination assyrienne, tout comme Adad et d'autres dieux de provenance purement sémitique.

P. 180 et suiv. M. Jastrow rappelle que les noms théophores attestent, à l'époque de Hammourabi, l'introduction de dieux arabes et sémitiques occidentaux en Babylonie. Il se borne à observer que ces dieux furent probablement identifiés avec des dieux proprement babyloniens et il n'y attache pas plus d'importance.

Un fait très curieux et dont on ne tient pas suffisamment compte en général, c'est que les *zikkurat* des dieux babyloniens, p. ex. de Bel, représentent les hauteurs où vivent les dieux. Ils sont qualifiés de « montagnes » du dieu (p. ex. I, p. 489, dans un hymne à Bel ; Rawlinson, IV², 27, n° 2). Ce n'est pas dans les plaines de la Babylonie qu'a pu naître cette idée que les dieux habitaient sur de hautes montagnes. Il ne s'agit pas, en effet, simplement du ciel par opposition à la terre. En dehors même de l'identité de nom entre Bel et les nombreux Baalim cananéens, il y a ici identité de représentation ; le dieu vit sur les hauteurs ; on lui rend un culte sur les hauts lieux. Quand il n'y en a pas de naturels, comme dans les plaines de la Babylonie, on lui construit un sanctuaire qui en tienne lieu.

Je pourrais ajouter encore beaucoup d'autres observations de détail aux précédentes. La question des relations entre les dieux babyloniens

et les divinités araméennes, arabes etc. est capitale. Elle se rattache étroitement à celle des relations historiques entre les tribus arabes et cananéennes et les royaumes babyloniens antérieurement à la conquête cosséenne. Tout ce côté de l'histoire religieuse assyro-babylonienne est systématiquement passé sous silence par M. Jastrow. Il faut espérer qu'il y reviendra ultérieurement.

En attendant ces compléments nécessaires, son ouvrage sur la Religion de la Babylonie et de l'Assyrie est dès à présent indispensable à tout historien des religions du monde antique, je dirai même à tout historien des religions en général. Il y a là une quantité énorme de renseignements, un exposé généralement très clair de l'état le plus récent des connaissances acquises dans ce domaine de nos études, un produit remarquable de l'érudition allemande clarifiée par le bon sens et l'esprit pratique américains. Le fait, par exemple, d'avoir étudié très minutieusement le foie des moutons tués dans les abattoirs de Munich pendant plusieurs mois et d'avoir complété ces observations par des études correspondantes à l'École vétérinaire de cette ville, pour pouvoir mieux comprendre les textes relatifs à la divination, n'est pas banal. De cette combinaison des observations faites directement sur les foies des moutons actuels et d'une étude savante des textes cunéiformes, est sortie une merveilleuse étude sur l'extispicine, qui est plus propre que toutes les dissertations théoriques à nous faire comprendre les pratiques divinatoires, dont l'importance dans le culte babylonien est capitale. Le reste est à l'avenant, clair, pratique, solidement documenté. La lecture en est très instructive.

Jean Réville.

---

Daniel Völter. — **Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der aegyptischen Mythologie**, 3e édition. — Leyde, Brill, 1907, II-125 p., 2 mk. 50.

La véritable nature et l'origine des figures des patriarches israélites posent un problème que la critique n'a pas encore réussi à résoudre d'une manière satisfaisante. Étaient-ce des personnages historiques? ou des personnifications de peuples et de tribus? ou bien encore d'anciens dieux dégradés au rang de héros humains? Cette dernière hypothèse, qui n'est pas nouvelle (voyez par ex. les travaux de

M. Goldziher), a, depuis quelques années, un regain de vogue, mais se présente sous des formes très divergentes.

Beaucoup de critiques, tel Stade, voient en plusieurs des patriarches d'anciennes divinités cananéennes, transformées par les Israélites en ancêtres de leur peuple ou des nations voisines. — MM. Winckler, Alfred Jeremias, Baentsch, de leur côté, affirment avec grande assurance que l'on découvre à chaque ligne dans l'histoire des aïeux d'Israël des traits empruntés à la mythologie babylonienne.

M. Völter, posant en fait que l'histoire des origines d'Israël, avec ses trois étages, Abraham-Jacob-Moïse, « n'est autre chose que de la mythologie » et ne se comprend que si l'on voit dans les divers personnages des représentants de phénomènes naturels, soutient non moins résolument que c'est en Égypte qu'il faut chercher la mythologie qui a servi de source aux récits bibliques. En effet, 1° nul pays n'est lié plus étroitement que l'Égypte à l'histoire de ces trois patriarches; — 2° la Palestine, voisine de l'Égypte, s'est trouvée pendant des siècles placée sous la domination politique et soumise à l'influence de la civilisation de l'empire des Pharaons; — 3° les principales figures de l'histoire patriarcale présentent des analogies frappantes avec les figures les plus importantes du panthéon égyptien.

Abraham, père des peuples et spécialement de la nation élue, c'est Noun, le créateur des hommes et le « générateur des âmes pures ». De même que Yahvéh écoute les conseils d'Abraham avant d'exterminer par le feu tous les habitants de Sodome à l'exception de quelques justes qui s'y trouvent (*Gen.* 18; 19), de même Ra consulte Noun avant d'anéantir par Séchet, c'est-à-dire par le feu, l'humanité révoltée, en ne faisant grâce qu'à un petit reste qui se repent. Comme Amon-Ra est le principe de la fécondité, le Dieu d'Abraham institue la circoncision (*Gen.* 17), qui, selon la tradition israélite (*Jos.* 5; *Ex.* 4, 24 ss.) comme d'après Hérodote, est d'origine égyptienne.

L'histoire du sacrifice d'Isaac (*Gen.* 22) a pour fond le mythe d'après lequel Ra ne se montra que couvert de la toison d'un bélier, et le visage caché derrière la tête de cet animal; en conséquence le bélier, consacré à Ra, ne pouvait jamais être immolé, sauf à une fête où la statue du dieu était revêtue de la toison de la victime et où tous les fidèles pleuraient la bête immolée, c'est-à-dire le dieu lui-même. Le bélier qu'Abraham sacrifie à la place de son fils n'est autre que l'apparition de son dieu (Ra était à la fois le dieu et le fils de Noun) : de là le proverbe *Gen.* 22, 14 : « la montagne où Yahvéh apparaît » (trad. Dillmann, Kautzsch).

C'est également le mythe de Noun et de Ra que notre critique trouve à la base de l'énigmatique récit *Gen.* 14 : le roi de Sodome vaincu et tombant dans les puits de bitume, c'est Ra (le soleil) et ses compagnons vaincus par les ennemis de la lumière et disparaissant sous terre chaque soir. Abraham délivrant le roi de Sodome, c'est Noun, le dieu de l'abîme souterrain, préparant, à partir de la 12e heure, le triomple de Ra. De là également le rôle des puits (Beer-séba) et des cavernes (Macpéla) dans l'histoire d'Abraham.

Abraham a huit fils parce que Noun est « l'ancêtre des huit ». Son double nom s'explique par les attributs de Noun : Abram = « père du Haut », c'est-à-dire du Soleil, de Ra; Abraham = « père du sein maternel », c'est-à-dire créateur des hommes.

De même qu'Abraham répond à Noun, qui représente l'eau primitive comme principe mâle, Sara correspond à Nounet, la matière humide comme principe fécond. Isaac, le fils de la promesse, c'est Ra ou Toum-Ra, le fils de Noun. Son nom, qui signifie le « rieur », rappelle l'éclat riant du Soleil. La cécité progressive qui l'atteint sur ses vieux jours figure la lente extinction du soleil à son déclin. Rébecca, c'est la dèsse Jusas (= Hathor), à la fois épouse, mère et fille de Toum, surnommée la « sœur » (*Gen.* 24, 28. 30. 59. 60). Hagar, la rivale de Sara, n'est autre que Nit ou Neit de Saïs, qui prétendait comme Noun être l'eau primitive, et comme Nounet être la mère de Ra. Qetoura, la troisième épouse d'Abraham, c'est Hathor, comme l'indique la similitude du nom.

Jacob, d'après M. Völter, est l'équivalent de Qeb, le dieu de la Terre. Dans l'histoire du songe de l'échelle il retrouve divers traits du mythe de ce dieu, qui était représenté sous la figure d'un homme couché, et qui était en même temps le portier du ciel (cf. *Gen.* 28, 17), car il ouvrait l'espace à la lumière et c'est en sa présence que les morts montaient l'échelle céleste. La lutte de Jacob avec Dieu (*Gen.* 32) est la transposition du combat à la suite duquel le dieu Schou (= l'air pénétré des rayons solaires) sépare chaque matin Qeb (la terre) de sa femme Nout (la voûte céleste).

Il y a toutefois à cette identification une grave difficulté : c'est que Qeb (= Jacob), dans le mythe égyptien, n'est pas le fils, mais le petit-fils de Ra (= Isaac); son père était Schou (= Esaü). M. Völter entreprend donc de démontrer que la généalogie des patriarches hébreux était primitivement de tous points semblable à celle des dieux égyptiens, que Jacob n'était ni le fils d'Isaac ni le frère jumeau d'Esaü, que c'était

celui-ci qui recevait seul la bénédiction de son père, et que l'humilité de Jacob devant Esaü (*Gen.* 32, 31 ; 33, 3-16) vient de ce qu'Esaü était en réalité le père de Jacob.

Joseph, le fils préféré de Jacob, est naturellement Osiris, le plus brillant des enfants de Qeb. On a depuis longtemps fait remarquer l'affinité des aventures de Joseph avec le conte égyptien des deux frères, qui n'est à son tour qu'une forme romanesque du mythe d'Osiris persécuté par son frère Set.

Avec l'histoire de l'exode nous entrons dans un nouveau cycle où nous allons retrouver sous de nouveaux avatars plusieurs des figures de la mythologie égyptienne que nous avons déjà rencontrées.

Partant de l'analogie des rites de la Pâque d'une part et du jour du grand pardon (bouc émissaire) d'autre part avec la fête égyptienne du 14/15 Pachon, laquelle figurait la lutte de la lumière (Osiris-Horus) et des ténèbres (Set) dans la sphère du soleil et de la lune, M. Völter conclut que Yahvéh, le Dieu du Sinaï, auquel était destinée la Pâque, était un Dieu solaire, et plus précisément répondait à la divinité représentant le soleil dans la saison qui va du solstice d'hiver à l'équinoxe de printemps, c'est-à-dire à Chepera, « le devenant » (sens du mot Yahvéh).

Moïse est une figure mythologique, transformée en personnage historique : car « la figure et l'activité de Moïse répondent sur tous les points importants à celle du dieu égyptien Thot ». Comme lui il est le représentant du dieu-soleil ; comme lui il est « le grand mage et le sorcier par excellence » ; il est chef de guerre ; il poursuit ses ennemis par mer ; il est législateur, arbitre, etc...

M. Völter trouve aussi dans la religion égyptienne une solution nouvelle et originale du problème, si vivement controversé dans ces derniers temps, de la nature réelle de l'arche. Cet objet sacré n'était, selon lui, ni un trône vide où siégeait invisible le Dieu des Hébreux (Dibelius, Gunkel), ni un simple coffre contenant des pierres saintes, c'était le sarcophage de Joseph (Joseph fut mis dans une arche, *Gen.* 50, 26), c'est-à-dire d'Osiris. De même que l'arche, dans le temple de Jérusalem, était protégée par des statues de chérubins ailés, les sarcophages d'Osiris étaient veillés aux pieds et à la tête par les figures ailées d'Isis et de Nephtys. La tradition avait conservé le souvenir de l'origine égyptienne du culte de l'arche : c'est en Égypte que l'ancêtre d'Éli, le gardien de l'objet sacré, a été appelé comme prêtre (1 *Sam.* 2, 27). Ses fils, Hophni et Phinées, portent des noms égyptiens. Si donc l'arche

contenait quelque chose, ce devait être la momie du dieu. Celui-ci (= Ptah-Sokar-Osiris) était originairement distinct du dieu du Sinaï (= Chepera) : ce devait être la divinité particulière de la tribu de Joseph, car celle-ci conserva longtemps ce palladium dans son territoire.

Nous ne pouvons discuter ici en détail cette multitude de rapprochements parfois séduisants, toujours ingénieux, que M. Völter établit entre la mythologie égyptienne et les traditions sur les origines d'Israël. Nous nous bornerons à quelques observations générales.

Il serait tentant d'admettre que, de même que les Israélites ont adopté et assimilé à leurs conceptions religieuses propres certains mythes babyloniens sur la genèse du monde (*Gen.* 1-11), ils ont aussi reproduit sous une forme originale la mythologie de l'autre grande puissance spirituelle qui a exercé son action conjointement avec Babylone sur la Palestine, je veux dire l'Égypte.

Mais comment, quand a pu se faire dans la réalité ce contact de la pensée hébraïque avec la mythologie de l'Égypte? C'est ce dont M. Völter ne paraît pas s'être assez préoccupé. Le parallèle qu'il a établi est purement *livresque*. Il lui suffit d'avoir découvert dans quelque coin d'un document égyptien un trait mythologique rappelant un détail de la légende patriarcale pour statuer un emprunt, sans se demander si et comment les Israélites ont pu le connaître et l'adopter. Il est souverainement invraisemblable que les Israélites se soient jamais assimilé la religion et la mythologie de l'Égypte, en pénétrant le sens naturiste des mythes solaires, lunaires, astraux de leurs voisins. Les révolutions du soleil, l'alternance des saisons, à en juger par l'ensemble de leur littérature, ne les intéressaient guère. Si donc les Israélites ont adopté tel ou tel mythe égyptien, c'est que ce mythe leur était parvenu déjà réduit aux proportions d'une histoire humaine, d'une anecdote populaire ; ils ont pu en enrichir la biographie de l'un de leurs héros, sans se rendre compte du fond naturiste de l'épisode en question. Tel est très probablement le cas pour le conte des deux frères utilisé sans doute dans l'histoire de Joseph. La mythologie égyptienne, dans ce cas, survit sans doute dans les traditions israélites, mais simplement comme le mythe germanique se perpétue chez nous dans les contes de fées.

Il est artificiel de prétendre expliquer les récits sur les origines d'Israël *exclusivement* ou *principalement* par la mythologie. Très souvent il est manifeste que les patriarches sont des personnifications de

peuples ou de tribus. Et dans l'histoire de Moïse et de l'exode il y a certainement, selon nous, un fond historique résistant.

Il serait facile de montrer que beaucoup des rapprochements établis par M. Völter sont arbitraires, fantaisistes, invraisemblables ou franchement impossibles, par exemple lorsqu'il fait de Yahvéh un dieu primitivement solaire, — alors que des indices persistants montrent que le dieu du Sinaï a dû être originairement une divinité de l'orage, — ou encore lorsqu'il explique le nom d'Abraham (par un *hé*) comme s'il s'était prononcé *Abraḥam* (par un *het*) « le père du sein maternel » (p. 22), — ou bien lorsqu'il croit rendre compte de l'engloutissement du Pharaon et de son armée dans la Mer Rouge en l'identifiant avec Set-Typhon, dieu maritime : une divinité marine ne se noie pas en tombant dans la mer, qui est son élément.

Comme beaucoup de ceux qui voient partout des emprunts de religion à religion, M. Völter donne comme preuves manifestes d'influence étrangère l'existence chez les Israélites de certaines coutumes qui se retrouvent, en effet, dans la religion qu'ils doivent avoir imitée, mais qui sont en même temps des *phénomènes religieux universels*, humains : par exemple l'adoration des pierres saintes et l'emploi des « hauts lieux », que M. Völter considère comme des traits spécifiques du culte égyptien du soleil (p. 13, 14, 39), le culte des arbres (p. 18), celui des sources qu'il croit lié nécessairement à la vénération d'un dieu de l'abime (p. 18), l'adoration de la nouvelle lune (p. 84), l'emploi du sang frotté sur les portes comme préservatif (p. 70), ou encore l'usage de sacrifier à un dieu son animal sacré, c'est-à-dire originairement le dieu lui-même, ainsi que les légendes relatives à la substitution d'un animal à une victime humaine (p. 11-13 à propos du sacrifice d'Isaac), etc...

En dépit de l'outrance de sa thèse, l'ouvrage de M. Völter aura, si je ne me trompe, une double utilité : une utilité positive, en ce sens qu'il attire l'attention sur les influences de détail que la mythologie égyptienne a pu exercer indirectement sur la religion d'Israël, principalement sans doute par le folk-lore et par l'art religieux (les objets de piété égyptiens pullulent dans les fouilles faites en Palestine) ; et une utilité négative en ce sens qu'il montre à ceux qui auraient pu se laisser imposer par les théories de MM. Winckler et Jeremias sur l'influence du mythe babylonien, combien la méthode d'interprétation mythique est hasardeuse et subjective, puisque dans l'histoire des patriarches et de Moïse on peut retrouver la mythologie de l'Égypte

aussi bien que celle de Babylone; on y découvrirait, du reste, non moins aisément celle de l'Inde ou de la Grèce. C'est, on le sait, par des procédés identiques que l'on a pu démontrer que Napoléon et M. Max Müller lui-même n'étaient autre chose que des personnages mythiques figurant le soleil.

Adolphe Lods.

---

René Dussaud. — **Les Arabes en Syrie avant l'Islam**, avec 32 figures. — Paris, Leroux, 1907, 178 p.

Ce livre, né d'une série de leçons professées par M. Dussaud au collège de France où il suppléait M. Clermont-Ganneau, mérite la plus sérieuse attention de quiconque s'intéresse soit à l'histoire de l'Orient ancien, soit à la question des origines de l'islam, soit à la philologie antique prise dans son ensemble. Il a pour objet principal de dégager les résultats qui ressortent du déchiffrement et de l'étude des inscriptions dites safaïtiques. Personne n'était plus qualifié que M. Dussaud pour donner une étude semblable; car il a fait deux voyages dans le Ṣafâ (l'un en 1899, l'autre, en compagnie de M. Fréd. Macler, en 1901); et sur les 1.750 inscriptions en langue safaïtique publiées jusqu'à présent il en a relevé ou contrôlé sur place 1.316 d'après son propre calcul.

On sait que le Ṣafâ est une des régions volcaniques que l'on rencontre le long de la profonde dépression constituée par la plaine de Damas, le Jourdain, la Mer Morte et l'Araba. Le Ṣafâ proprement dit, situé à l'E. du Djébel Haourân, au S.-E. de Damas, est une coulée de laves inhabitable; mais au Sud s'étend une aire de déjections volcaniques, une *ḥarra*, qui présente d'assez nombreux points d'eau et trois torrents temporaires. C'est là qu'hivernaient les Arabes auxquels on doit les inscriptions dites safaïtiques.

Ce sont plutôt de simples graffites, entaillés au ciseau, à la pointe ou au marteau sur les blocs basaltiques de la région, spécialement aux alentours des sources et des monticules sur lesquels les guides des caravanes se postent pour observer le chemin. L'auteur de l'inscription y indique son nom, en ajoutant parfois qu'il a passé l'été en cet endroit ou que les chèvres y ont mis bas, etc.; ou bien l'inscription renferme une prière à quelque divinité, très rarement la mention d'un

événement historique. Ces graffites, dont quelques-uns sont accompagnés d'un dessin sommaire, constituent plutôt une illustration familière de la vie au désert que des documents d'histoire au sens ordinaire du mot. Ils donnent cependant quelques dates s'échelonnant entre 106 et 206 après J.-C. et font allusion à certains événements de cette période. Les derniers graffites safaïtiques doivent être du IVe siècle, car à partir de cette époque les Ṣafaïtes rédigent leurs inscriptions en un grec barbare et parlent l'araméen.

En dépit de la pauvreté du contenu de ces documents, M. Dussaud a su en tirer ou y rattacher des renseignements historiques d'une grande portée.

D'abord sur le passage des nomades à l'état sédentaire. Les nomades ont des relations nécessaires avec les paysans fixés au sol cultivable. Les Arabes passent l'hiver dans le Nedjd ; au printemps ils sont obligés de venir chercher l'eau et les pâturages à la limite des pays de culture ; après la moisson ils pénètrent dans ces pays en vertu d'arrangements conclus entre chaque tribu arabe et les *chaikhs* d'un ou de plusieurs villages. Lorsqu'un gouvernement fort, comme l'était celui des Romains au temps des Ṣafaïtes, protège les sédentaires et fait régner la paix dans le désert, les nomades développent les cultures qu'ils font dans certaines parties de leur champ de parcours; leurs migrations diminuent d'amplitude; peu à peu des individus de plus en plus nombreux se détachent de la tribu pour s'enrôler dans les armées ou travailler la terre. Puis les anciens nomades construisent des villages et quelques-uns seulement d'entre eux continuent à s'occuper de l'élevage des bestiaux. Ils s'assimilent enfin complètement aux sédentaires, dont ils adoptent même l'idiome et les dieux.

Tel fut le cas des Ṣafaïtes et de beaucoup d'autres nomades ou demi-nomades au temps des Romains : de là la présence de ruines de villages et de villes datant de cette époque, dans des régions aujourd'hui retombées à l'état du pur nomadisme. Ce processus qui se renouvelle constamment éclaire l'installation des Israélites en Palestine.

A propos de l'architecture de certains des forts établis par les Romains à la limite du désert syrien, M. Dussaud émet une hypothèse intéressante sur les origines de l'art arabe : certains de ces forts auraient été, selon lui, construits par des Arabes lakhmides vassaux de la Perse en même temps qu'alliés des Romains; de là le mélange de technique syrienne et d'art perse qui caractérise ces monuments et qui est aussi « la formule de l'art arabe primitif ».

L'étude de l'écriture safaïtique amène M. Dussaud à donner son sentiment sur les origines mêmes de l'alphabet. L'écriture des graffites du Safâ, qui a été déchiffrée grâce aux travaux de MM. Blau, D. H. Müller, Halévy, Praetorius, Littmann, se rattache à celle de l'Arabie du Sud, spécialement au sabéen, bien que le safaïtique, ainsi que les autres alphabets du Nord de l'Arabie, présente des ressemblances plus grandes avec le phénicien, ressemblances que M. Dussaud explique comme des cas de régression inconsciente vers le type primitif (loi d'oscillation).

Mais l'écriture sabéenne elle-même d'où vient-elle? D'après M. Dussaud elle ne dérive en tout cas pas directement du phénicien, mais de l'alphabet grec tel qu'on le trouve dans les inscriptions archaïques; et la preuve, c'est que les formes intermédiaires que l'on est obligé de supposer entre les caractères phéniciens et les lettres sabéennes se rencontrent précisément dans le grec ancien.

Puis, s'attaquant au problème de l'origine même de l'alphabet, M. Dussaud cherche à montrer combien sont fragiles les preuves de l'antériorité de l'alphabet phénicien sur l'alphabet grec. S'appuyant sur le fait, établi par les fouilles de Crète, que les Grecs de l'époque dite égéenne avaient différents types d'écriture (pictographique, hiéroglyphique, linéaire) dès le XIX[e] siècle avant J.-C., il admet comme possible que l'alphabet ait été inventé par les Grecs; les Phéniciens n'auraient imaginé que les noms des lettres.

M. Dussaud a raison de soutenir que les découvertes de Crète, en attestant l'usage de l'écriture dans le monde hellénique dès une haute antiquité, obligent à remettre à l'étude la question des origines de l'alphabet. Mais les deux thèses qu'il soutient, emprunt de l'alphabet par les Sabéens aux Grecs, et origine égéenne de tous les alphabets, se heurtent à diverses difficultés dont une surtout me paraît extrêmement sérieuse. C'est que les Grecs dans leur alphabet notaient non seulement les consonnes comme les Sémites, mais aussi les voyelles : cela constituait un progrès très notable sur les alphabets sémitiques. Est-il vraisemblable, si les Sabéens et les Phéniciens avaient pris pour modèle cet alphabet hellénique, qu'ils en eussent écarté systématiquement les voyelles? Et, en ce qui concerne les Sabéens, comment expliquer qu'ils en soient venus à donner aux signes servant en grec à noter les voyelles, précisément les mêmes valeurs de consonnes gutturales que ces caractères avaient en phénicien et en hébreu?

Faut-il donc admettre peut-être que les Grecs, aux temps où les

Sémites leur ont emprunté l'alphabet, n'avaient pas encore imaginé de noter les voyelles? Mais alors une autre difficulté surgit : que représentaient dans cet alphabet hellénique primitif les signes des futures voyelles? Les Grecs possédaient-ils alors des consonnes gutturales analogues à l'*alef*, au *hé*, au *ḥet* et au *'aïn* des Phéniciens?

Le nom de φοινικήια γράμματα donné par les Grecs à leurs caractères me semble être un argument plus solide que ne le veut M. Dussaud en faveur de l'origine phénicienne de l'alphabet hellénique. M. Dussaud paraît tenté d'admettre l'explication antique d'après laquelle ce nom viendrait de l'habitude ancienne d'écrire sur des feuilles de palmier (φοῖνιξ). Mais à l'époque en question on devait rédiger sur cette matière aussi bien les documents en écriture hiéroglyphique ou linéaire que ceux en écriture alphabétique ; alors pourquoi aurait-on réservé à la nouvelle écriture le nom de « caractères de palmier »?

Pour se prononcer sur la part qui a pu revenir aux Grecs dans la constitution de l'alphabet, il faut attendre que les écritures égéennes aient été déchiffrées. On admettra *a priori* comme possible que ce soit dans l'une de ces écritures que les inventeurs de l'alphabet aient puisé les signes qu'ils ont adoptés. Mais ce n'est là qu'un point secondaire. L'essentiel est de savoir qui a inventé l'alphabet, c'est-à-dire, comme M. Dussaud le relève avec raison à plusieurs reprises, qui a imaginé de représenter par autant de signes distincts, non plus des mots ou des syllabes, mais exclusivement des sons simples. Or, jusqu'à plus amples informé, il paraît peu probable que les Hellènes, dont l'alphabet est plus perfectionné, aient dans cette voie précédé les Sémites qui n'ont que des alphabets purement consonantiques.

Il y aurait bien des points instructifs à signaler dans le chapitre que M. Dussaud consacre au dialecte safaïtique. Et d'abord le fait que ce dialecte est très voisin de l'arabe littéral. Cette observation tend à infirmer l'opinion d'après laquelle on n'aurait guère parlé dans l'Arabie préislamique que les dialectes arabes du Sud et le nabatéen, l'arabe littéral n'ayant été anciennement l'idiome que d'une petite tribu et n'étant devenu la langue de l'Arabie que grâce à l'islam (cf. Philippe Berger, *L'Arabie avant Mahomet d'après les inscriptions*, Paris, Maisonneuve, 1885, p. 9, 28).

Signalons également l'étude sur les noms propres safaïtiques. Les noms comme כעמה « comme son aïeul », confirment de la façon la plus décisive l'existence chez les Sémites de la croyance à la réincarnation des ancêtres. D'autant plus que les Ṣafaïtes, comme les Phéni-

ciens et les Arabes, donnaient fréquemment à l'enfant le nom de son grand-père (ainsi p. 138, 152, 163).

Les deux chapitres sur le panthéon safaïtique présentent un intérêt historique considérable. Les inscriptions du Ṣafâ nous renseignent, en effet, sur l'état religieux d'un groupe d'Arabes septentrionaux avant l'islam : point sur lequel les documents arabes postérieurs à Mohammet ne fournissent que des données fragmentaires et souvent tendancieuses.

Le panthéon safaïtique est fort riche : M. Dussaud n'a pas relevé moins de dix noms de divinités. Parmi ces divinités se trouve Allah ; mais il n'occupe qu'un rang très secondaire : il n'est nommé que cinq fois, tandis qu'Allât par exemple est mentionnée soixante fois. D'après M. Dussaud, Allah (= le dieu) était le nom d'un *dieu particulier* vénéré par les Arabes du Nord ; notre auteur n'est toutefois pas en mesure, apparemment, de préciser sa nature ; car il n'en dit rien, se bornant à rejeter son identification avec Hobal, l'idole de la Mecque (Wellhausen). Cette multiplicité des dieux du Ṣafâ n'est pas favorable, on le voit, à la thèse de Renan, souvent soutenue depuis sous des formes diverses, selon laquelle les Sémites, spécialement les nomades, auraient pratiqué un monothéisme plus ou moins accentué.

Parmi ces divinités safaïtiques il y en a deux que M. Dussaud estime avec raison avoir été empruntées par les Arabes à leurs voisins sédentaires : Be'el Samin, le « dieu des cieux » syrien, et Dousarès, la grande divinité des Nabatéens.

Sur les huit autres il n'y en a que trois auxquelles l'auteur reconnaisse un caractère indubitablement astral : Allât (Vénus), Rouḍâ (Vénus du soir), Chams (la déesse Soleil). A propos de Chaï-al-qaoum, « le dieu qui ne boit pas de vin », c'est-à-dire le dieu de la pure tradition nomade qui refuse les libations provenant de la culture de la vigne, on aurait pu rappeler le cas des Récabites, ces zélateurs de Yahvéh qui s'interdisaient de boire du vin, comme d'habiter des maisons et de cultiver des champs (*Jér.* 35), ainsi que l'omission, évidemment intentionnelle, des libations de vin dans le culte de Yahvéh tel qu'Ezéchiel aurait voulu le voir pratiquer (*Éz.* 40-48).

Le dernier chapitre traite de l'assimilation définitive des Safaïtes à la population sédentaire de la région.

Cet aperçu donnera une idée de la richesse des renseignements de toute sorte que l'historien, et spécialement l'historien des religions orientales, trouvera dans ce volume. Souhaitons que M. Dussaud tienne

le public français au courant des résultats nouveaux qu'apporteront sans nul doute les inscriptions safâïtiques dont M. Littmann prépare la publication, ainsi que les textes analogues que l'on ne manquera pas de découvrir par la suite.

ADOLPHE LODS.

---

H. GRIMME. — **Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult.** — Paderborn, Schöningk, 1907 ; in-8° de VIII-125 p. et 3 planches.

G. GUNDEL. — **De stellarum appellatione et religione Romana.** — Giessen, Töpelmann, 1907 ; in-8° de 160 p.

Dans le système ébauché par Robertson Smith et perfectionné par Wellhausen, la Pentecôte hébraïque forme, avec Mazzoth et Sukkoth, la triade des fêtes agraires de l'orge, du blé et du vin et de l'huile. D'après ce système, on ne voit, dans les sept semaines de durée auxquelles la Pentecôte devrait son nom de Schabusoth, que le temps nécessaire à la maturation du blé. Cette explication suffit-elle à faire comprendre pourquoi ces 49 jours comprennent une première période de deuil de 32 jours, qu'une journée de fête, le Lag-beomer, où les jeunes garçons doivent tirer l'arc et allumer le feu, sépare d'une seconde quinzaine de caractère joyeux, durant laquelle, à côté d'offrandes de gerbes et de galettes azymes, on trouve prescrite celle de 7 brebis? On pourrait rapprocher cette division de celle d'autres fêtes agraires, — Adonis en Syrie, Attis en Phrygie, Osiris en Égypte, Déméter en Grèce[1] — où l'enterrement hivernal de la semence suivi de sa résurrection vernale est symbolisé de même par la succession d'une période de joie et d'une période d'affliction.

M. G. ne s'est pas arrêté à ce rapprochement qui ne suffirait pas à expliquer cette prédominance de la division septénaire qu'il croit discerner dans les rites comme dans la durée et le nom même de la fête. Cette fête de Schabusoth, en effet, commence (d'après *Lev.* 23, 15) lorsque, du lendemain du *schabbath* du 1er mois, on a compté sept sabbats complets. La Pentecôte tomberait ainsi le 6 du 3e mois, si, comme M. G. s'efforce de l'établir après Jérémias et Zimmern, le sab-

1) C'est la conception développée principalement par Frazer dans son dernier ouvrage : *Adonis, Attis, Osiris* (cf. *Revue*, 1906, p. 436).

bat hébraïque dérive bien du *schabattu* babylonien, le *jour du repos* : le 15 du mois, lorsque se repose le dieu lunaire parvenu le 14 à sa plénitude, force est à l'homme de l'imiter. De la sainteté de la pleine lune, il était naturel de conclure à celle de la nouvelle lune, puis à celle des deux phases intermédiaires de la planète (déjà, en Chaldée, les 7, 14, 21, 28 de certains mois sont sacrés) ; ainsi, le *grand* sabbat du 15 se trouvait accompagné de trois *petits* sabbats ; la semaine était née. Cette théorie de l'origine lunaire de l'hebdomade en Orient, qui correspond à celle que Roscher a tenté d'édifier pour la Grèce (voir *Revue*, 1905, p. 286 ; 1906, p. 475), n'expliquerait pas seule, aux yeux de M. G., la sainteté du 7 en pays sémitique. En général comme, en particulier, dans la fête de la Pentecôte, il ne faudrait pas penser, suivant le système de Lenormant, aux 7 planètes où M. G. ne voit à bon droit qu'une conception scientifique postérieure dépourvue de toute racine populaire, mais bien aux 7 Pléiades. Dans un mythe babylonien, conservé parmi la 16e série des *Conjurations des Utukki Limnûti* (Méchants génies ; cf. Fossey, *La magie assyrienne*, 232) il s'agirait de l'obscurcissement de la lune dans le mois qui précède l'équinoxe du printemps, au moment où les Pléiades règnent dans le ciel[1]. Contre cette redoutable hebdomade qu'on représente formée d'autant de dragons ailés ou d'un dragon à 7 têtes, Bel, maître de l'Écliptique, invoque le secours du fils d'Ea.

Au *bubbulum*, dernier jour de l'année babylonienne où l'on célèbre le deuil de la Lune, Mardouk, sous forme de taureau ou de chien à tête humaine, se précipite au secours de Sin et, par l'action d'une herbe magique, contraint les Pléiades à la laisser remonter au zénith ; puis, pendant les premiers quinze jours de l'année (mois Nisan), il les poursuit avec douze dards enflammés (symbole des 12 heures des journées équinoxiales) pour se reposer dans son triomphe au *nubattum*, jour du repos et de la joie. Dans cet épisode, dont on ne peut reconstituer encore tous les détails, Mardouk apparaît comme le chasseur des Sept — les

1) Les Pléiades se trouvaient alors dans le signe des Gémeaux, soit à 90° avant leur position actuelle qui est, à l'équinoxe, dans celui des Poissons ; c'est vers 3000 qu'elles ont quitté les Gémeaux pour entrer dans le Taureau. L'apparition d'Orion en face des Pléiades visibles à l'Orient n'a pu se produire, pour son étoile rouge, que vers 5100 ; ce serait donc au cours du 4e millénaire que se serait formé le mythe de Mardouk et des Sibitti. Avec le changement de leur position relative, la véritable interprétation du mythe se serait peu à peu effacée. Voir maintenant sur ce point, Fr. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, t. I (Münster, 1907).

*Sibitti* identiques sans doute aux *Igigi* assyriens dont il est dit le *pâqid*, pasteur — et joue ainsi le rôle d'Orion[1]. De Chaldée, le culte des *Sibitti* passe en Assyrie où on les trouve représentés sur nombre de monuments officiels, stèle cypriote de Sargon, reliefs rupestres de Sancherib à Bavian et d'Assarhaddon à Nahr-el-Kelb, cylindres et gemmes des VIII[e] et VII[e] siècles, etc.; mais c'est surtout en pays araméen que les Sibitti ou Sibi, devenus Siwe ou Si, ont pris, dans la religion, une importance qui, dans le Haûran, a persisté jusque sous l'Islam. C'est par le Kit. al-Fihrist que nous connaissons les détails de la fête sabéenne qui durait aussi 49 jours, du 8 du dernier mois au 26 du premier, et dont certains rites doivent remonter à l'époque babylonienne, tels les offrandes de 7 dattes ou de 7 brebis ou les 7 cibles alignées dans lesquelles le prêtre, représentant son dieu, tire pendant quinze jours douze flèches munies d'un flambeau et va les chercher chaque fois à quatre pattes imitant le chien sacré, Mardek-albu (c. à d. probablement Mardouk le Taureau qui, assimilé à un dieu sabéen, est devenu Mar-dekalbuh, *Mon seigneur qui est sous forme de chien*).

Les autres pays araméens ne semblent pas avoir développé moins que le Haûran le culte des Sept; en Kanaan, le nom du Roi Siwshara (*Siw*-les sept-combat) et le rôle protecteur que les Pléiades jouent par leur pluie à la bataille de Taanakh montrent leur culte répandu dès le XIII[e] siècle; le roi des Amoritains Sihon (*Si* exauce), le chef arabe Sibe, contemporain de Sargon, le souverain de Byblos, Si bitti'il (le dieu *sibi* est roi; cf. Schabi-il sur la tablette de Tell-Amarna, 126, 76) que soumit Tiglatphalasar III, sont autant de noms théophores qui révèlent l'adoration des Pléiades. Nombre de monuments, reliefs syriens, monnaies ciliciennes, en attestent la persistance avec ce groupe de 7 étoiles entourant le croissant lunaire qui, à partir du II[e] siècle de notre ère, va se répandre par le monde sur le manteau de Mithra, le Mardouk du Mazdéisme[2].

1) Il faut remarquer cependant que les écrivains qui ont mis Aratus en vers latins, Ovide (*Fast.*, IV, 170), Germanicus (*Arat.*, 259), Cicéron (*Arat.*, 29, 254) paraissent s'étonner que cette constellation soit dite celle des Sept (*septisellium* traduit de l'ἑπτάστερον d'Aratus) alors qu'on ne distingue sans effort que six étoiles. Il est difficile d'admettre avec Cicéron que : *ratione sine ulla | septem dicier*. La raison ne serait-elle pas que la créance en la sainteté de l'hebdomade, bien loin de dériver du culte des Pléiades, l'a précédé et a amené à appliquer le nombre sacré à leur constellation, comme à celle du Chariot (*septemtriones* des Latins) et au groupe même des sept planètes?

2) M. G. s'aventure beaucoup en supposant qu'avant même l'expansion du Mithracisme, le mythe babylonien de Mardouk et des Pléiades aurait, par l'inter-

Ainsi les Hébreux ont trouvé le culte des Pléiades, qui leur était peut-être connu comme aux autres tribus sémitiques, fortement implanté dans le pays de Kanaan : le nom de l'épouse d'Aaron El-

médiaire des Phéniciens, pénétré en Grèce. Non seulement Orion, dont le nom, qui n'est pas encore expliqué, se trouve écrit Oarion chez Pindare, Corinne et Callimaque serait une adaption d'*awaru* (forme araméenne du babylonien *amaru*, aveugle), vocable du dieu guerrier, mais ce dieu à qui sa fureur belliqueuse vaudrait ce vocable d'aveugle (!), serait le prototype de l'Apollon de la fête delphienne du Septérion, qui ne devrait pas son nom à une primitive périodicité septénaire, mais à ce qu'elle serait la fête des Sibitti. Ce seraient elles que représenterait la hutte de branchage contre laquelle le jeune garçon, venu de Tempé avec le laurier sacré, mènerait sa procession nocturne de porteurs de flambeaux qui s'enfuient sans se retourner après avoir mis le feu à la hutte, tandis que le jeune garçon, représentant évidemment Apollon, doit se soumettre à une série de purifications. Dans cette cérémonie qui commémore la destruction du Python, on peut, sans doute, trouver des analogies avec la destruction du Tihamât par Mardouk ; mais M. G., bien qu'il ait voulu montrer une personnification des Pléiades dans le Rahab biblique, n'a pas essayé d'identifier les Sibitti au monstre femelle à sept têtes de la légende assyrienne et l'on ne saurait comprendre comment la *kalias* du Python représenterait les Pléiades. M. G. ne trouve à citer qu'un cunéiforme de basse époque où il est dit que les huttes de jonc dont on entoure les malades représentent les Sibitti. Ce serait plutôt de l'usage italiote des urnes-cabanes ou de la coutume gauloise de brûler les morts illustres dans leur chaumine et les victimes expiatoires dans des mannequins de paille (coutume qui s'est conservée à la fois dans celle des feux de paille de la saint Jean et dans celle d'étendre les moribonds sur une botte de paille) qu'il faudrait rapprocher le rite babylonien. Comme le rite grec, il dérive sans doute de la croyance en la vertu fécondante de la paille ou des feuillages dont la cendre revivifierait le sein fatigué de la terre ; l'opération doit être d'autant plus efficace si la divinité chtonienne qui est supposée, sous la forme du Python, habiter la hutte de branches subit la même action fécondante de la flamme. Mais on ne peut sans danger et sans souillure violenter ainsi la Terre-mère ; d'où, je crois, la fuite des lampadophores du Septérion et les purifications de leur chef semblables à celles des Bouphonies athéniennes. Si le substitut d'Apollon au Septérion, au cours de lustrations dont il n'y a pas trace chez le substitut sabéen de Mardouk, doit aller jusqu'au temple apollinien de Tempé, c'est peut-être qu'Apollon est venu de là à Delphes. Mais, croire avec M. G. qu'il faille y reconnaître la trace d'un établissement phénicien aux bouches du Pénée d'où la fête de Mardouk-Orion aurait remonté jusqu'à Delphes, c'est renouveler bien inutilement les errements de l'auteur de l'*Origine des Cultes arcadiens* ; c'est méconnaître aussi l'origine, toute béotienne, d'Orion, dieu local de Tanagra. J'ajoute enfin que le miroir étrusque sur lequel M. G. veut retrouver l'influence du mythe babylonien jusqu'en Italie ne saurait représenter les Pléiades selon Kuentzle dans son article Orion du *Lexikon* de Roscher (V, 1027).

shebeth (Élisabeth) n'est qu'une variante de Schabi-il et la divinité de Beersheba, la *Fontaine des Pléiades*, où Abraham consacre 7 brebis (*Gen.*, 21, 30), rivalise, comme celle de Bethel ou de Gilgal, avec Iahwè. La Bible est pleine de textes dont le but est d'établir la supériorité d'Iahwè sur les Sept ou son identité : « c'est Iahwè qui est le créateur des Sept et d'Orion » (*Amos*, 5, 8; cf. *Job*, 9, 9; 38, 31); « Iahwè se lève... les Sept sont son arc » (*Hab.*, 3, 9); « au jour des prémices, quand vous sacrifiez à Iahwè en tant que dieu des *Sept* » (*Ex.*, 21, 28), etc. Ce jour c'est le Hagg Schabusoth que Iahwè ordonne à deux reprises (*Exod.*, 34, 22; *Num.*, 28, 26) qu'on lui réserve; c'est parce que Iahwè n'a fait que s'y substituer aux Pléiades qu'on comprend sa durée de 7 semaines et ses offrandes des 7 brebis et de la galette à 7 pointes.

Mais, admis exclusivement, le système de M. Grimme ne suffit pas plus que celui de Wellhausen à expliquer l'origine de la Pentecôte. Ne faut-il pas les superposer, comme la fête chaldéenne des Pléiades a pu venir se superposer, par Haûran et Kanaan, à la vieille fête indigène des prémices? C'est une pareille superposition, qui tient à ce que le lever des Pléiades coïncide au Levant avec la germination du blé et les premiers travaux agricoles de l'année nouvelle, qui paraît avoir été l'origine principale du culte des Pléiades, dans toutes les régions du bassin oriental de la Méditerranée, de l'Italie à la Mésopotamie.

C'est là, sans doute, tout ce que l'on pourra adopter des conclusions de M. G. Si l'on persiste à expliquer plutôt la division du Schabusoth en fête de deuil et fête de joie par le même raccourci symbolique de l'histoire du blé que présentent les Adonies, si sa durée apparaît comme liée au rythme septénaire qui domine en pays cananéen[1] indépendamment de tout comput astronomique, et si le tir des dards enflammés du Lag-beomer semble devoir être rapproché moins de la victoire de Mardouk sur les Pléiades que des embrasements ordinaires aux fêtes de la moisson, cet opuscule, qui ouvre la série des *Studien zur Geschichte and Kultur des Altertums* que M. Grimme a entrepris de publier avec MM. Drerup et Kirsch, n'en restera pas moins une contribution remarquable au grand problème du *Bibel-Babel*.

1) Ainsi dans le cycle des jachères. Voir de nombreux faits analogues dans le travail de J. Meinhold, *Sabbath und Woche* (Goettingue, 1905) qu'on s'étonne de ne pas voir cité par M. G., et, plus récemment dans la dissertation de J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im alten Testament* (Leipzig, 1907).

C'est un travail bien moins ingénieux et bien moins séduisant, mais aussi plus solide, que nous apporte le dernier fascicule des *Religionsgeschichtliche Vorarbeiten* de MM. Dieterich et Wünsch. L'une après l'autre, M. Gundel passe en revue les étoiles et constellations, classant les noms d'origine latine, grecque ou orientale, qu'on leur trouve donnés chez les écrivains de Rome et les opinions qu'on y voit exprimées sur leur nature, opinions qui ressortissent des mêmes trois sources : superstitions latines, mythologie grecque, astrologie chaldéenne. Dans le fond romain lui-même on peut distinguer des appellations qui ont pu venir à l'esprit de tribus encore nomades et chasseresses (*Plaustrum*, *Jugulae*, *Canicula*, *Jubar*), celles où la comparaison évoquée reporte à une civilisation agricole (*Suculae*, *Vergiliae*, *Septemtriones*). Ce chariot ou ces Sept Bœufs servaient de repère aux voyageurs ainsi que l'éclat de l'étoile du berger, *Vesper* ou *Jubar*; le lever des *Vergulae* marquait le début de la saison vernale; l'apparition des *Suculae* annonçait l'époque des pluies et des tempêtes; les grandes chaleurs se produisaient quand dominait la *Canicula*. L'observation de ces coïncidences put amener les primitifs habitants du Latium à établir, là où il n'y avait que synchronisme, rapport de cause à effet et à essayer, en conséquence, d'agir sur les astres par sacrifices et incantations. Avant l'invasion des légendes grecques, l'astrologie étrusque, précédant celle des Chaldéens, paraît avoir déjà précisé les attributions des astres et réglementé les moyens d'action dont on pouvait disposer à leur égard. Si M. G. n'avait laissé entièrement de côté cette question de l'influence de l'astrolâtrie étrusque qui a pu se manifester dès le IIe siècle de Rome, il n'aurait sans doute pas conclu que : *religionem astrorum apud Romanos non fuisse*. S'il n'y a pas eu culte officiel et prédominant comme à Babylone, les noms mêmes des astres et les superstitions qui s'y rapportent témoignent que l'animisme latin n'a pas manqué de transformer les principaux corps célestes en personnes divines accessibles aux actions magiques.

A. J. Reinach.

---

Gustav Hölscher. — **Der Sadduzäismus, eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte.** — Leipzig, J. E. Hinrichs, 1906. 1 vol. in-8 de IV et 116 pages.

M. G. Hölscher a publié sur le Saducéisme une monographie d'un grand intérêt. Ce travail est divisé en trois parties.

Dans la première partie, la plus importante, l'auteur étudie l'essence du Saducéisme d'après les trois sources que nous avons. Pour l'historien Josèphe, les saducéens sont des épicuriens et des impies. Dans le Nouveau Testament, Marc et Luc nous les représentent comme des négateurs de la croyance à la résurrection et aussi comme des adversaires du Christianisme. Le Talmud nous donne de plus amples renseignements sur eux. Les documents talmudiques les qualifient, eux aussi, de négateurs de la résurrection. Mais ils nous rapportent, avec détails, leurs controverses avec les pharisiens; il ressort de ces controverses que les saducéens étaient plus stricts et plus durs dans l'application de la loi ; on leur reprochait même de la cruauté.

A l'époque romaine, et ici apparait le côté original du travail de l'auteur, les Saducéens sont les représentants du droit romain, qu'ils substituent, dans la mesure du possible, à la législation mosaïque. Ils sont un groupe politique, que les dogmes intéressent médiocrement. Peu nombreux, riches, ils sont du côté des Romains. Ils représentent, à l'époque de la domination romaine en Palestine, un Judaïsme éclairé, ami des Romains et de leur civilisation, et adversaires, par suite, de toute politique nationale juive révolutionnaire.

Dans la seconde partie, l'auteur étudie les relations qui ont existé entre le haut sacerdoce et le Saducéisme. Il passe en revue les témoignages de Josèphe, du Nouveau Testament et du Talmud. Il combat la thèse, formulée pour la première fois par Geiger, du Saducéisme parti religieux-politique du haut sacerdoce et montre qu'à l'époque romaine il n'y a eu comme grands-prêtres saducéens que le haut clergé hérodien (les Boëthusiens du temps d'Hérode et d'Archelaüs), animé d'un esprit tout à fait romain. Je crois la thèse de l'auteur justifiée en ce qui concerne l'époque romaine ; mais la thèse de Geiger, Wellhausen, etc., que j'ai moi-même exposée dans mon « Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien » (Paris, 1883) me paraît également justifiée pour la période antérieure aux Hérodes, et pour les temps où l'hellénisme exerçait un ascendant très puissant en Israël.

La troisième partie est consacrée à l'histoire du Saducéisme sous les derniers Hasmonéens.

Il est regrettable qu'en racontant le premier conflit entre Pharisiens et Saducéens sous le règne de Hyrcan Ier, l'auteur, si complet dans l'étude des sources, n'ait pas analysé le récit de l'annaliste samaritain Aboulphat (voy. notre article sur ce conflit dans le *Journal Artistique*, 1887).

Une dernière observation. L'auteur, en parlant de l'étymologie du nom Saducéen, accepte celle qui le fait dériver du nom propre Sadouk ou Sadok. Pourquoi alors écrit-il partout Sadducéen, Sadducéisme avec deux *d*? Il doit bien savoir que cette orthographe est condamnée depuis longtemps par les orientalistes.

Malgré ces critiques, nous ne recommandons pas moins vivement l'étude si intéressante de M. Hölscher.

E. Montet.

---

W. C. Allen. — **A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Matthew.** (*The international and exegetical Commentary*). — Edimbourg, T. et T. Clark, 1907. Un vol. in-8 de xcvi-338 pages. Prix 12 sh.

C'est surtout un commentaire d'ordre littéraire que celui de M. W. C. Allen. Une introduction d'une centaine de pages traite à fond de toutes les questions littéraires relatives à la composition du premier évangile. Le point de vue auquel se place l'auteur est celui de l'école dite des deux sources, c'est-à-dire qu'il admet comme sources principales de l'évangile de Mathieu, le récit du second évangile et un recueil de paroles de Jésus dont il attribue, d'après Papias, la rédaction à l'apôtre Mathieu. Ce qui fait la valeur du travail de M. Allen ce ne sont pas les résultats auxquels il aboutit et qui n'ont rien d'original, c'est la méthode qu'il suit et le soin méticuleux avec lequel il relève tous les changements que Mathieu fait subir au texte de Marc. Non seulement il note les omissions de Mathieu et les modifications qu'il fait subir au plan de Marc, mais encore il relève la tendance de Mathieu à abréger les récits de Marc et à développer au contraire les discours. Il enregistre l'emploi plus rare que fait Mathieu de certains termes et de certaines constructions particulières à Marc (καὶ εὐθύς, πάλιν, πολλά, ὅτι, καί, présent historique, construction de ἤρξατο avec l'infinitif, conjugaison analytique avec εἶναι etc.); il nous montre Mathieu élaguant certaines redondances et certaines inélégances du texte de Marc, en un mot corrigeant la forme de son récit. Il nous le montre d'autre part faisant disparaître de sa narration tel ou tel élément qui ne s'accordait pas avec sa conception personnelle (suppression de tout ce qui attribuait une émotion humaine à Jésus, omission de détails défavorables aux apôtres).

En ce qui concerne la deuxième source, M. Allen admet que Mathieu

a eu sous les yeux une collection de discours du Seigneur. Luc en a eu une semblable et de plus M. Allen est assez porté à admettre que le troisième évangéliste a connu l'œuvre du second et a été influencé par son style.

Une troisième source de l'évangile contenant des éléments particuliers à Mathieu a un caractère certainement palestinien.

Après la question des sources, M. Allen examine celle du plan, il montre comment le plan de Mathieu reproduit celui de Marc en y introduisant seulement un certain nombre de modifications telles que l'introduction de discours ou le groupement d'épisodes par 3, 5 ou 7.

Dans le chapitre suivant M. Allen caractérise les idées religieuses et théologiques de l'évangéliste, puis il donne ses conclusions sur les questions d'auteur et de date. L'auteur est un anonyme auquel la tradition a ensuite donné le nom du rédacteur de l'une de ses sources ; il écrit entre 65 et 75.

Il faut reconnaître les grandes qualités de cette introduction. Elles viennent de l'exactitude et de la précision que l'auteur apporte dans l'étude de questions qu'on traite trop souvent par approximations. Nous ne pourrions cependant souscrire à toutes les conclusions de M. Allen. Bien que d'une manière générale la priorité de Marc par rapport à Mathieu nous semble probable, nous ne voudrions pas affirmer comme M. Allen que sur tous les points la priorité est du côté du texte actuel de Marc. De même la date que l'auteur assigne à la rédaction du premier évangile nous semble trop primitive. Nous regrettons enfin que M. Allen n'ait pas examiné la question de l'intégrité du texte, c'est à dire ne se soit pas demandé si certains passages que nous lisons actuellement dans le texte de Mathieu, la promesse faite à Pierre par exemple, ne sont pas postérieurs au reste de l'évangile.

Nous avons à dessein insisté sur cette introduction, parce qu'à vrai dire elle est, plutôt qu'une introduction, un tableau des conclusions auxquelles M. Allen a été conduit par l'étude de l'évangile de Mathieu et comme un résumé de son travail. C'est ce qui nous permettra d'être très bref en ce qui concerne le commentaire proprement dit. En marge de chaque verset M. Allen a placé une lettre qui indique à quelle source Mathieu a puisé. Plusieurs de ces attributions pourraient être contestées ; ainsi la généalogie de Mathieu, 1, 1-17, nous paraît provenir de la tradition et non du rédacteur de l'évangile. Le commentaire est sommaire, mais donne l'essentiel. Il contient un grand nombre de rapprochements littéraires intéressants. A propos de tous les passages

qui sont empruntés à Marc, M. A. cherche à expliquer toutes les différences entre Mathieu et Marc comme des indices de la priorité de Marc. Sur ce point il semble qu'il aille parfois trop loin. Les notes relatives à la critique du texte sont rejetées à la fin de chaque paragraphe. Ces notes nous paraissent un peu trop sommaires et pas en rapport avec l'importance que l'histoire du texte a prise dans ces dernières années.

Pour certains passages qui ont une importance particulière (naissance surnaturelle, sermon sur la montagne) M. Allen fait suivre le commentaire proprement dit d'une étude d'ensemble. L'étude consacrée à la tradition relative à la naissance surnaturelle ne nous a pas paru particulièrement heureuse. L'auteur soutient contre Usener que cette tradition est d'origine juive et non païenne; sur ce point il se peut qu'il ait raison, mais il soutient que cette tradition est fort ancienne et que Paul a pu la connaître sans en parler, parce qu'à ses yeux la résurrection était une preuve assez décisive de la divinité et de la messianité de Jésus, et parce qu'il ne voulait pas prêcher aux païens une doctrine analogue à certains de leurs mythes. Sur ce point nous ne sommes pas du tout de l'avis de M. Allen; non seulement le souci de prudence qu'il attribue à l'apôtre ne s'accorde pas avec ce que nous savons de sa personnalité mais encore, ce qui est décisif à nos yeux ce n'est pas tant le silence de Paul que la contradiction fondamentale qu'il y a entre l'idée de la naissance surnaturelle et les prémisses de sa christologie.

Quoi qu'il en soit de ce point et d'autres encore sur lesquels la pensée de M. Allen pourrait être discutée, il faut reconnaître la valeur de son travail. Le commentaire qu'il a écrit ne serait peut-être pas un guide suffisant pour une étude complète du premier évangile, c'est en tous cas un travail qu'on ne peut se dispenser de consulter et d'étudier.

Maurice Goguel.

---

P. Saintyves. — **Les saints successeurs des dieux.** — Paris. E. Nourry, 1907; in-8 de 416 p.; prix : 6 fr.

M. Saintyves, à qui nous devons déjà deux livres intéressants : *La réforme intellectuelle du clergé et la liberté de l'enseignement* et *Le miracle et la critique historique*, a été incité par la lecture d'un chapitre des « Origines liturgiques » de dom Cabrol, à examiner de plus près la question de l'origine païenne du culte des saints. Des recherches

entreprises à ce propos est sorti l'ouvrage abondamment documenté qu'a publié récemment la librairie Nourry, sous le titre général « Essais de mythologie chrétienne ». Le titre général et le titre particulier indiquent suffisamment la thèse préconisée.

Dans une Introduction intitulée « La rencontre des dieux », M. *S.* rappelle avec quelle facilité les peuples païens se communiquent leurs divinités par assimilation ou par identification. « La rencontre du « christianisme avec le paganisme devait produire un semblable phé-« nomène et nombre de ces dieux souvent déjà maquillés et affreuse-« ment défigurés furent christianisés, coiffés d'une auréole d'or et « placés au ciel chrétien pour y jouir des gloires et du triomphe du « nouvel Olympe. L'étude de ce phénomène est précisément l'objet de « ce livre » (p. 11).

Comment M. *S.* s'y prend-il pour établir sa thèse? Dans une première partie il étudie l'origine du culte des saints. Il la trouve d'une part dans le culte des morts, d'autre part dans le culte des héros. Le premier s'est tout particulièrement prolongé dans le culte des martyrs de Rome et d'Occident, le second dans celui des saints héros de la Grèce et de l'Orient (p. 93).

La liaison naturelle entre ces cultes païens et le culte chrétien des saints étant ainsi établie, il s'agit de rechercher par quelle voie elle a pu s'effectuer. A cet effet l'auteur passe en revue dans sa seconde partie les sources des légendes hagiographiques. Il lui faut montrer comment certains prêtres et certains moines comprirent les droits de l'histoire et de la vérité, lorsqu'il s'agissait d'écrire la vie d'un saint. Il y a d'abord, bien entendu, la tradition populaire, mais M. *S.* s'occupe de préférence des documents allégués à l'appui des légendes. Il signale successsivement: 1° les fausses lectures des épitaphes, abréviations mal comprises, fausses interprétations des adjectifs ou des substantifs désignant les qualités ou l'office d'un mort ; épitaphes attribuées à des martyrs, parce qu'elles ont été trouvées dans les catacombes; tombeaux déclarés saints parce qu'ils étaient enclos dans une église; fausses lectures de textes hagiographiques manuscrits ou imprimés. — 2° L'interprétation des images. — 3° Les temps et le mobilier liturgique : personnifications résultant des formules et des fêtes liturgiques; objets rituels transformés en reliques et provoquant la création de légendes saintes. — 4° Les fables et paraboles qui se sont introduites dans les vies des saints. — 5° Les divers thèmes des traditions populaires (partie assez sommaire) et l'amour du clocher, c'est-à-dire le

désir d'illustrer les origines de l'église locale. — 6° La migration des miracles et l'amour du surnaturel. — 7° Les traditions mythiques (le soleil et l'aurore ou l'inceste paternel; le soleil tueur de soleil; le fils céleste de la Vierge; autres thèmes solaires).

Cette seconde partie, malgré sa longueur, n'est en réalité encore que préparatoire. M. *S.* conclut fort sagement que « de ce qu'une vie de « saint contient quelque fable, quelque merveille ou quelque mythe « païen, on n'a point le droit de conclure qu'il y a substitution de culte » (p. 280). Mais, dit-il, de tels procédés permettent de comprendre comment a pu se produire la succession des saints aux dieux.

C'est dans la troisième partie que l'auteur aborde enfin la justification de sa thèse même. Il y étudie la « Mythologie des noms propres ». Les dénominations d'un premier dieu deviennent des dieux et des saints distincts; les noms de deux divinités différentes se soudent pour former une divinité ou un saint nouveau; les homonymes ou semi-homonymes fusionnent; il se produit des dédoublements ou des transformations résultant d'explications étymologiques successives; le rôle des métaphores, — autant de paragraphes où les exemples sont pour la plus grande part puisés dans les religions païennes. Ce sont encore des préliminaires. Dans les deux derniers chapitres enfin M. *S.* entreprend la recherche des filiations verbales, par la méthode traditioniste (comparaison et rapprochement des légendes relatives à des personnages sacrés dont les noms sont apparentés), par la méthode topographique (rapprochement des noms de lieux avec ceux des saints; attribution de temples aux saints qui ont des noms apparentés à ceux des dieux qu'ils remplacent etc.), ou par la méthode astronomique (des saints à noms païens en relation avec les fêtes dont l'origine remonte aux dieux et aux génies païens).

Il lui reste à étudier l'histoire des légendes chrétiennes qui ont été engendrées par des images et des rites païens. Ce sera l'objet d'un prochain volume. Mais avant de quitter son lecteur, M. *S.* croit utile de prévenir brièvement une objection, en rappelant par quelques citations rapides que l'idée même de sainteté n'est pas davantage d'origine exclusivement chrétienne, qu'elle est au contraire la suprême floraison de la société antique.

Cette sèche analyse fait bien connaître le contenu du livre, mais elle ne rend en aucune façon la vie, le mouvement, je dirais volontiers l'entrain qui règne à travers ces 400 pages et qui en rendent la lecture fort agréable. Il n'y a pas de longues discussions érudites. L'auteur a

simplement groupé sous des rubriques appropriées une immense quantité de citations ou d'exemples puisés dans de vastes lectures, avec de nombreux renvois à l'appui en notes. Son effort a consisté évidemment à laisser parler les autres, des auteurs qualifiés, des écrivains bien pensants, des historiens ou des archéologues qui ne songeaient pas à attaquer le culte des saints, quand ils écrivaient les paroles qu'il leur emprunte. On peut même lui reprocher d'avoir trop procédé par juxtaposition de fiches; elles ne sont pas fondues dans une exposition synthétique et — il faut bien l'ajouter — les assertions citées sont le plus souvent accueillies telles quelles, sans contrôle et sans discussion. Il y a sous ce rapport une grande différence avec l'ouvrage de M. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* (voir Revue, t. LII, p. 124 et suiv.), dont une traduction française est actuellement sous presse. Le livre de M. Lucius, alourdi par d'innombrables discussions techniques, est d'une lecture beaucoup plus laborieuse, mais il répond mieux aux exigences de la critique historique.

M. Saintyves plaide une thèse, parfaitement juste et fondée à mon avis. Mais s'il produit une forte impression sur le lecteur par l'accumulation des faits allégués et des réflexions qu'ils lui suggèrent, il paraîtra au critique informé et sans parti pris procéder un peu trop à la manière de l'avocat, qui met en lumière tous les arguments favorables à sa cause, sans y regarder de très près, et qui passe sous silence les autres. En le lisant on arrive à croire que tous les saints chrétiens sont d'anciens dieux païens ; on ne voit, on n'entend que ceux dont l'origine païenne est plausible. Or il y en a beaucoup d'autres.

De ce que le culte des saints est historiquement et psychologiquement le succédané du culte des héros et du culte des morts dans l'antiquité païenne — ce qui me paraît absolument vrai — il ne suit qu'il n'y ait pas autre chose dans ce culte. Il aurait fallu, comme l'a fait Lucius, en reconnaître la genèse proprement chrétienne dans la vénération des martyrs et l'admiration respectueuse des ancêtres spirituels, à côté de la genèse païenne. Les éléments païens ont dans bien des cas pris le dessus, surtout dans la piété populaire du moyen âge et déjà auparavant. Mais ici encore ce n'est pas uniquement par infiltration de mentalité polythéiste et de pratiques païennes traditionnelles. Il faut aussi tenir compte des causes proprement chrétiennes, notamment du fait que la notion chrétienne de Dieu, du Christ, des anges ou autres intermédiaires entre Dieu et le monde, s'était perdue dans de telles profondeurs métaphysiques que la piété chrétienne n'y trouvait

plus une alimentation suffisante. Le premier developpement du culte des saints coïncide avec l'épanouissement des dogmes trinitaires et christologiques dans l'Église. Il y a là des raisons religieuses du succès de ce culte des saints dont M. Saintyves ne fait aucune mention. Quand la relation religieuse avec Dieu et avec le Christ devint par trop difficile, les chrétiens cherchèrent asile auprès de ceux qui passaient pour s'être approchés le plus de la divinité. Quand le Christ, d'intermédiaire qu'il était, fut devenu Dieu, seconde personne de la Trinité, on recourut à d'autres intermédiaires plus accessibles.

Je me borne à indiquer les autres éléments du problème que M. S. n'a pas même effleurés, mais que l'historien n'a pas le droit de négliger. Si je pouvais me permettre de donner un avis à l'auteur, je lui conseillerais de compléter dans son second volume la mythologie du culte des saints par une étude sur le caractère spécifiquement chrétien et religieux de ce culte. Cela ne diminuerait en rien la portée de sa démonstration et lui enlèverait le caractère trop exclusif qui nuit à la valeur très réelle de sa thèse.

JEAN RÉVILLE.

---

LOUIS SERBAT. — **Les Assemblées du Clergé de France.** Origines, organisation, développement, 1561-1615. — Paris, Honoré Champion, 1906, gr. in-8° de 410 p.

Ce volume, publié dans la Bibliothèque des Hautes-Études, a valu à son auteur le diplôme de l'École. Ce n'était pas un sujet facile à aborder, ni surtout à rendre intéressant, que celui qu'a traité M. Serbat, et l'on ne peut que le féliciter d'avoir su exposer une matière relativement abstruse d'une façon si lucide et si complète. Tout le monde (c'est-à-dire tous ceux qui se sont occupés de l'histoire de France, du XVI[e] au XVIII[e] siècle) a entendu parler des Assemblées du Clergé de France ; plusieurs ont vu dans nos bibliothèques parisiennes ou provinciales la série, plus ou moins complète, des « gros et lourds in-folios fort peu demandés du public », qui contiennent, imprimés ou manuscrits, les procès-verbaux des dites assemblées ; bien peu ont poussé la patience jusqu'à les étudier de plus près. Aussi le travail de M. Serbat est-il venu combler une véritable lacune ; personne encore ne nous avait exposé avec autant de clarté, autant de détails, ni surtout avec autant de

méthode et de jugement critique l'histoire et l'activité de ces corps ecclésiastiques. Quelle que soit d'ailleurs l'opinion que l'on professe sur le rôle de ces assemblées, sur le trafic, plus ou moins moral, qui s'y pratiquait entre l'État et l'Église (celle-ci fournissant son argent à la monarchie en échange de l'influence qu'on lui accordait dans l'État), c'est au livre de M. Serbat qu'on aura désormais recours, quand on voudra s'entourer de renseignements abondants et précis sur cet organisme qui, du règne des derniers Valois à celui de Louis XIV, joua un rôle, qui n'est pas sans importance, dans les affaires intérieures du royaume. Alternativement corps délibérant et administration complexe, l'assemblée du Clergé devient un instrument docile sous la poigne du Grand Roi et finit par disparaître, comme l'ancien régime tout entier, et les biens de l'Église eux-mêmes, dans la tourmente révolutionnaire.

Ses droits, acquis ou prétendus, et les théories relatives à ses pouvoirs ont été souvents exposés, il y a deux siècles, en de longs et fastidieux mémoires ; mais nous ne possédions pas encore un exposé de la genèse des assemblées, fait au seul point de vue scientifique. M. Serbat a eu la méritoire patience de dépouiller tout le fonds des Archives du Clergé de France aux Archives Nationales, où il n'a pas dû être souvent dérangé par des intrus, et il a pu reconstituer ainsi les origines historiques des Assemblées du Clergé. Elles ne remontent nullement dans la nuit des temps, ni même aux conciles nationaux du XV[e] siècle. On en trouve la raison d'être et le germe dans les décimes ou contributions réclamés au clergé par le pouvoir civil, depuis la fin du XII[e] siècle. Réorganisé après le Concordat signé avec Léon X en 1516, ce « don charitatif » devint peu à peu un très lourd impôt, et en certaines années on alla jusqu'à frapper l'Église de quatre décimes, dans l'espace de douze mois. Pour faire passer plus facilement de pareilles exigences, la Couronne prit l'habitude de les faire approuver par un certain nombre de cardinaux et d'évêques complaisants, convoqués dans ce but. En 1561, lors de la grande réunion de Poissy, le roi essaya de rendre ces contributions permanentes en droit comme elles l'étaient déjà de fait, et l'accord signé à Poissy fut renouvelé par l'Assemblée de 1567, à laquelle succédèrent celles de 1579, 1585, 1595, 1605, et 1615, convoquées en session régulière, contre versement des sommes considérables qui permettaient de créer les nouvelles rentes sur l'Hôtel-de-Ville.

Dans la seconde partie de son volume l'auteur expose dans tous ses détails l'organisation de l'administration temporelle du Clergé par les

Assemblées : nous apprenons à connaître les syndics généraux, chargés d'aliéner les biens de l'Église; les agents généraux, délégués permanents auprès du pouvoir royal, dans la suite les syndics diocésains, etc. La troisième partie nous initie à la formation des Assemblées ; on y étudie le mécanisme des élections, les travaux préparatoires et les séances elles-mêmes des grandes assises du Clergé de France. La quatrième partie enfin nous permet de nous rendre compte de l'action des Assemblées au dehors, de leur intervention en matière spirituelle, de leur activité en vue de la réception des canons du Concile de Trente, de leur attitude résolument hostile aux protestants et de la part qui leur revient dans la grande contre-révolution religieuse, qui marque la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. C'est de 1595 à 1615 environ que l'influence des Assemblées atteint son apogée ; puis Richelieu s'applique à la neutraliser, sinon à la réprimer, tout en y mettant des formes. On peut dire que ce sont les Assemblées du Clergé qui, sous la Régence de Marie de Médicis, ont rétabli l'ordre et la discipline dans l'Église de France, du moins en bonne partie, car d'autres influences encore y ont contribué. Sans doute depuis Louis XIV, ces assemblées n'ont plus fait que décliner, mais encore à la veille de la Révolution, malgré près de deux siècles de pouvoir absolu, le Clergé conservait le droit de se réunir en assemblées représentatives et s'il n'était plus libre de refuser ses subsides forcés, du moins les appelait-il encore *dons gratuits*. Au milieu de l'affaissement total de tous les autres rouages politiques et sociaux du pays, le Clergé donnait de la sorte un remarquable exemple de souplesse et d'habileté et maintenait une part d'influence dans l'État. Il est vrai qu'il pouvait s'appuyer sur une prétention que la monarchie de droit divin n'osait trop contester, celle de parler au nom de Dieu lui-même, que l'Église représente sur terre au même titre que le Roi.

Après avoir une première fois lu le travail de M. Serbat par obligation professionnelle, en manuscrit, je l'ai relu avec plaisir sous sa forme définitive et je le recommande à l'attention sympathique des trop rares lecteurs qu'intéresse aujourd'hui une œuvre d'érudition scrupuleuse. Elle ne touche en rien aux querelles du jour, et l'on y trouverait cependant, en cherchant bien, plus d'un enseignement utile à tous ceux qui désirent apprécier et juger équitablement les luttes analogues du présent.

Rod. Reuss.

---

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Emil Behrens. — **Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidenzeit.**

Karl Frank. — **Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter.** *Nebst einem Beitrag über die Göttersymbole des Nazimaruttaš-kudurru, von H. Zimmern.* — Leipziger semitische Studien, II, 1 et 2, 1906.

L'étude de Behrens est basée sur sept lettres de la collection Harper, autour desquelles viennent se grouper, totalement ou partiellement transcrites et traduites, nombre de tablettes d'une époque relativement courte qui forme une période homogène de l'histoire d'Assyrie, le siècle des Sargonides. Il faut louer l'auteur de s'être astreint à fonder son commentaire uniquement sur des textes du même temps : ses conclusions en ont plus de force. Les plus importantes ont été réunies en tête de l'ouvrage sous forme de préface : l'auteur y traite d'abord des noms théophores ; il discute le sens du mot *dullu* = culte, distingue les ordres de la hiérarchie des membres du sacerdoce, et passe en revue les diverses sortes de culte. *Akitu*, qui semblait réservé pour désigner la fête du nouvel an, est également un nom commun s'appliquant à tous les jours de fêtes.

Le second fascicule du même volume traite des images et des symboles des divinités du panthéon assyro-babylonien. Franck réunit sous le nom de chaque dieu les textes relatifs à ses emblèmes et l'indication des représentations figurées sur les *kudurrus* et sur certains grands monuments, les reliefs rupestres de Maltaja, de Bavian, du Nahr-el-Keib, etc.

Anu est représenté par le trône et la coiffure ; Bêl, par une coiffure à cornes ; Ea, par une tête de bélier surmontant une perche ; à Sin répond le croissant lunaire ; à Šamaš, le soleil ou le disque ailé ; à Ištar, un astre à 4, 8 ou 16 rayons. Le scorpion, fréquent sur les cylindres, est le symbole d'Išhara ; la tablette du destin convient à Nabu ; la lampe à Nusku. Certaines divinités ont de nombreux emblèmes. Les *Mémoires de la Délégation en Perse* nous ont initié à leur variété, et M. de Morgan dans un tableau d'ensemble des divinités représentées sur les vingt *kudurrus* trouvés à Suse (M D P, VII, 151-153) avait relevé jusqu'à vingt et un symboles différents du dieu Marduk.

L'un des plus intéressants de ces monuments, le *kudurru* de Nazimaruttaš porte des figures auxquelles répondent dix-sept dénominations de dieux. La difficulté consiste à établir la correspondance exacte entre les figures et les

dénominations. De Morgan, Scheil, Hommel ont discuté ce problème ; Zimmern le reprend aux dernières pages de ce fascicule de Frank.

L. Delaporte.

---

J. E. Harrison (Miss). — **The Religion of ancient Greece.** — Londres, 1905, petit in-8°, 66 p.

Dans ce bref opuscule, Miss Harrison, déjà connue par de nombreux et importants travaux sur la mythologie et la religion grecque, tente de répondre à la question suivante : « Q'y a-t-il dans la religion grecque de spécifiquement grec ? » Après une introduction, où elle montre comment l'étude de la religion grecque a été renouvelée depuis quelques années par la méthode comparative et par d'importantes découvertes archéologiques, Miss H. esquisse une histoire de l'évolution de la mythologie grecque, où elle distingue comme élément primitif, un culte fétichiste des pierres, qu'elle attribue aux Pélasges ; cet élément primitif a été augmenté et modifié par des influences étrangères africaines et asiatiques ; pendant de longs siècles, ces deux parties constitutives de la religion la plus ancienne se sont peu à peu fondues l'une dans l'autre ; enfin du Nord, avec les Hellènes, sont arrivées la race et la civilisation qui ont peu à peu donné à la mythologie grecque la forme qu'elle avait à l'époque historique.

Après la mythologie, miss H. étudie les rites, ceux qui se célébraient en l'honneur des divinités de l'Olympe, la prière la libation, le sacrifice ordinaire, et les rites qui se célébraient en l'honneur des divinités souterraines, chtoniennes, rites dont le plus caractéristique était l'holocauste, c'est-à-dire le sacrifice dans lequel la victime tout entière était abandonnée à la divinité. D'après miss H., ces derniers rites étaient en Grèce plus anciens que les rites olympiens. Un paragraphe spécial est ensuite consacré aux mystères de Démèter et de Dionysos, à leurs rapports avec les croyances à la vie future, aux influences crétoises et égyptiennes qui s'y sont exercées, au rôle qu'ont pu jouer dans leur développement le mysticisme orphique et la philosophie grecque.

En conclusion, miss H. montre combien est complexe et encore imparfaite l'étude de la religion grecque. « Il faut, dit-elle, étudier les divinités de l'Olympe une à une ; il faut essayer de découvrir quels éléments, dans les mythes et le culte de Zeus, de Poseidon, d'Athéné, sont pélasges, quels éléments sont venus de l'Orient, et quels ont été apportés du nord par les Hellènes. De même, en ce qui concerne la religion de l'orphisme et les mystères, qu'y a-t-il en eux de primitif, qu'y a-t-il d'importé ? Qu'est-ce qui a été emprunté directement à l'Égypte ? qu'est-ce qui en est venu par la Crète, par la Phénicie, par l'Asie Mineure ? » Miss H. a raison. L'heure n'est plus ou n'est pas encore aux synthèses généralisatrices ; le travail analytique seul peut fournir des fondements solides aux constructions de l'avenir.

J. Toutain.

---

H. Thédenat. — I. **Pompéi**, histoire, vie privée; II. **Pompéi**, vie publique. — Paris, H. Laurens (*Collection des villes d'art célèbres*).

Dans la *Collection des villes d'art célèbres*, qu'édite H. Laurens, M. l'abbé H. Thédenat, membre de l'Institut, a publié sur Pompéi deux volumes d'une lecture agréable, d'une science à la fois attrayante et solide. Dans l'un de ces volumes, le savant archéologue raconte l'histoire de la cité, avant la catastrophe de l'année 79, au moment même de cette catastrophe et après elle; puis il reconstitue la vie privée des habitants de Pompéi par une série de chapitres consacrés à l'aspect général de la ville, à l'architecture et à ses diverses périodes; à la maison pompéienne dont les diverses parties sont décrites en détail depuis le vestibule jusqu'au fond du jardin; à la décoration, aux peintures et aux sculptures, classées suivant les époques et les styles; au mobilier, argenterie, ustensiles, bijoux; aux villas suburbaines et aux tombeaux.

Dans ce volume les seules pages qui se rapportent à l'histoire des religions sont celles où M. Thédenat décrit les laraires les mieux conservés, par exemple celui de la maison d'Epidius Sabinus, celui de l'atrium du banquier L. Caecilius Jucundus, celui d'une maison de la IX$^{e}$ région où ont été trouvées plusieurs statuettes en bronze d'un joli travail. Ces laraires n'étaient pas exclusivement destinés au culte des Lares : beaucoup d'autres divinités y étaient honorées, que les particuliers choisissaient suivant leur goût, leur tempérament, leurs dévotions personnelles.

Dans l'autre volume, qui traite de la vie publique, les édifices religieux tiennent au contraire une place considérable. Autour du grand forum de Pompéi, se dressaient les temples d'Apollon, de Jupiter, des dieux Lares, de l'empereur Vespasien : ailleurs, en divers quartiers de la ville, s'élevaient les temples de Vénus Pompéienne, de la Fortune Auguste, de Zeus Milichios. Le plus intéressant des sanctuaires de Pompéi, en tout cas le plus ancien était le temple, dont les ruines ont été retrouvées sur le forum triangulaire, situé à l'extrémité sud de la ville. Ce temple « emplissait l'horizon. Pour ceux qui descendaient du Nord sur les pentes du Vésuve, il projetait sa masse en avant de la ville qui, tout entière, se pressait derrière lui. Dans la vallée du Sarno, on le voyait d'en bas profiler sur le ciel bleu les lignes pures et sévères de son fronton polychrôme. De la haute mer soit en venant du large, soit après avoir doublé la pointe de Sorrente, les marins le saluaient avec joie, sachant qu'à ses pieds le port les attendait. » Ce temple, qui remontait suivant toute apparence au VI$^{e}$ siècle av. J.-C., était orné de chapiteaux doriques analogues à ceux de Sélinunte. On ne sait pas avec certitude à quelle divinité le temple était consacré : il est probable que c'était Minerve.

M. Thédenat décrit chacun de ces temples avec exactitude, sans laisser paraître le moins du monde l'érudition très étendue et très précise qu'il y a dépensée. Cet ensemble nous permet de nous représenter sans peine, sans fatigue, ce qu'était la vie religieuse publique dans une cité italienne de

moyenne importance, vers le milieu du Ier siècle ap. J.-C. L'importance même du temple d'Isis, la valeur des trésors et des objets qu'il renfermait, même les tentatives malheureuses que firent les prêtres de la déesse pour sauver les vases sacrés et les ustensiles précieux confiés à leur garde : tout cela reflète la faveur dont jouissait le culte isiaque à Pompéi.

Les antiquités religieuses tiennent, dans les deux volumes de M. Thédenat, la place que tenait la religion dans la vie privée et dans la vie publique de Pompéi. Laraires et temples nous donnent une idée de ce qu'étaient dans cette ville le culte privé et les cérémonies publiques. La simplicité, la clarté, l'élégance sobre du style de M. Thédenat ajoutent encore à l'agrément que nous avons trouvé dans la lecture de ces chapitres.

J. Toutain.

---

S. Eitrem. — **Der homerische Hymnus an Hermes.** — Tirage à part. Kristiania, s. d.

M. E. par une analyse patiente et minutieuse cherche à déterminer les caractères d'Hermès et d'Apollon dans l'hymne connu. Il a eu l'heureuse idée de rapprocher de chaque vers du poème les textes qui peuvent l'éclairer. Il y a dans cet opuscule des remarques intéressantes sur le rôle joué par Hermès dans l'épisode du vol des bœufs d'Apollon. Grâce à quelques citations ingénieuses l'auteur nous montre comment le culte et les rites ont contribué à la formation du mythe. Il faut cependant regretter que les emprunts à l'épigraphie ne soient pas plus nombreux. Par exemple, il eût été bon de citer les inscriptions récemment découvertes dans lesquelles Apollon apparaît comme le dieu du caducée qu'il cédera à Hermès dans l'hymne homérique.

E. Poisson.

---

N. P. Vlachos. — **Some aspects of the religion of Sophocles.** — Tirage à part des Publications of the Temple College, Philadelphia, s. d.

Dans son article M. V. développe une idée juste qui, d'ailleurs, a déjà été exprimée plusieurs fois par les historiens de la littérature. De tous les poètes de son temps Sophocle est demeuré le plus attaché aux traditions religieuses ; il ne cherche pas, comme Euripide, à atténuer ce que les vieux mythes ont de rude et parfois de sauvage. Aussi il serait possible de retrouver chez lui des traces de la religion primitive des Grecs. M. V. s'est contenté de tracer le plan d'une étude qui pourrait être faite et il a jeté çà et là quelques jalons. Mais l'auteur ne va-t-il pas un peu loin lorsqu'il croit retrouver l'idée du tabou dans le mythe d'Œdipe ?

E. Poisson.

---

G. Blecher. — **De extispicio capita tria.** Accedit de Babyloniorum extispicio C. Bezold suppl. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten II B, 4 h. Gissae, 1905.

Les Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten continuent leur œuvre par la publication de la monographie de M. B. Le sujet déjà touché dans l'ouvrage de Bouché-Leclercq a été remis à l'ordre du jour par divers travaux récents sur la divination babylonienne. M. B. a rassemblé tous les textes et les monuments figurés — d'ailleurs peu nombreux — relatifs à l'extispicine chez les Grecs et chez les Romains et, ce n'est qu'après ce travail préparatoire qu'il a commencé son étude. L'auteur combat l'idée répandue que les Grecs et les Romains ont emprunté l'extispicine à une source commune qui serait l'Orient. Remarquant que les rites divinatoires sont différents chez ces deux peuples, il en conclut au développement parallèle de superstitions qui se retrouvent dans tous les pays — il le montre dans les dernières pages. Après avoir rappelé brièvement les opinions des écrivains anciens sur la matière, M. B. dans une dernière partie, qui est la plus intéressante, indique en quelles circonstances on employait ce mode de divination. Il explique ensuite comment le foie de la victime devint un instrument de révélation grâce à l'opération de la prière. Enfin il examine les différentes phases du sacrifice divinatoire chez les Romains où l'extispicine est mieux connue. L'ouvrage se termine par une note substantielle de Bezold sur l'examen du foie chez les Babyloniens. M. B. a traité le sujet avec tant de soin qu'il reste peu chose à dire après lui. Sa monographie sera utilement consultée par tous ceux qu'intéresse l'étude des superstitions.

E. Poisson.

---

**Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Uebersetzung**, herausgegeben von *Paul Fiebig*. — Tübingen, Mohr. — N° 3. *Berachoth*, von *Paul Fiebig*, in-8° de vii et 43 p. Prix : 1 m. 20. — N° 4. *Abodah zarah*, von *Paul Krüger*, in-8° de v et 28 p. ; prix : 0 m. 90.

M. Paul Fiebig, professeur au gymnase de Gotha, déjà avantageusement connu par divers travaux sur les rapports entre l'ancienne littérature juive et la première littérature chrétienne, notamment par l'ouvrage sur les anciennes paraboles juives et les paraboles de Jésus dont notre collaborateur M. Ad. Lods a signalé la valeur dans la précédente livraison (p. 232 à 235) et par une étude sur la signification de l'expression « Fils de l'homme », a entrepris avec le concours de divers hébraïsants la publication, en traduction allemande, d'une série de traités de la Mischna. Le but poursuivi par l'auteur, de son aveu même, est de contribuer ainsi à rendre plus intelligible à nos esprits occidentaux la véritable nature d'une partie des écrits du Nouveau Testament.

Des deux fascicules que nous avons sous les yeux, le premier (n° 3 de la

collection) contient la traduction du traité des *Berachoth*, c'est-à-dire des formules de bénédiction à prononcer dans les différentes circonstances de la vie, notamment lors de la récitation quotidienne du Schema et aux repas. Nous avons une traduction française complète de ce traité, tel qu'il est dans le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone, par Moïse Schwab (Paris, Maisonneuve, 1871). — M. Fiebig ne donne que le texte de la Mischna proprement dite. En appendice il publie en traduction allemande le Schema, les dix-huit bénédictions, les bénédictions jointes au Schema, et en quelques pages de conclusion il montre de quelle utilité peut être la connaissance de ces pratiques de la piété juive pour l'intelligence des scènes de la vie de Jésus.

Le n° 4 de la collection est la traduction du traité de la Mischna intitulé *Abodah zarah*, c'est-à-dire l'Idolâtrie. Il se rapporte à l'un des côtés de la piété juive où l'intransigeance était le plus accentuée. Comme exemple de l'intérêt que présente pour l'exégète du Nouveau Testament la connaissance de cette casuistique rabbinique, je rappellerai simplement son application au célèbre passage de l'Évangile de Matthieu, où Jésus donne à Pierre le pouvoir de lier et de délier (XVI, 19). Il ne s'agit nullement ici du pardon des péchés, mais du pouvoir d'interdire certaines pratiques ou de les autoriser.

Ces petites publications n'apprennent rien de nouveau aux gens du métier. Mais elles mettent à la disposition des exégètes et des historiens des textes utiles, en un format commode et à bon marché. Il faut donc en recommander l'acquisition à tous ceux qui étudient l'histoire des origines du Christianisme.

Les autres traités de la collection sont : Joma, Pirke aboth, Schabbath, Pesachim, Sanhedrin, Nedarim et Megillah.

Jean Réville.

---

W. Staerk. — **Neutestamentliche Zeitgeschichte**. — 2 vol. de la collection Göschen, 1907, in-18 de 192 et 168 p. — Prix de chaque volume : 0 m. 80.

Par ce temps de vulgarisation de l'histoire religieuse, générale ou spécialement chrétienne, en une série de collections d'une réelle valeur, les éditeurs de la collection Göschen, déjà établie de longue date, ne pouvaient se dispenser de faire une nouvelle part à cet ordre d'études. De là une série de petits volumes sur l'Histoire des religions en général par M. Achelis, sur les Religions de l'Inde par M. Hardy, sur celles de la Grèce et de Rome par M. Steuding, sur l'Histoire d'Israël par M. Benzinger, le Nouveau Testament par M. Carl Clemen. — M. W. Staerk, privat docent à l'Université de Iena, vient d'y ajouter deux volumes sur ce que les Allemands appellent d'un nom très commode *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, c'est-à-dire l'histoire de l'époque et du milieu où s'est préparé et formé le Nouveau Testament.

M. S. — et nous ne l'en blâmerons pas — prend son point de départ très haut

dans le passé, au temps d'Alexandre-le-Grand. Dans le premier volume il étudie le sous-sol historique du Christianisme primitif et la civilisation d'où il procède (*Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums*). Passant rapidement sur l'époque grecque il s'arrête davantage à la période des Hérodes, caractérise avec plus de détails le gouvernement provincial des Romains, — c'est ici l'une des parties les plus utiles de son œuvre, parce qu'elle est moins généralement étudiée dans ce genre d'ouvrages. Il décrit le système des monnaies, des poids et mesures, puis s'attache à dépeindre la situation religieuse dans l'empire gréco-romain. Il me semble qu'ici l'auteur a tracé plutôt l'image de la rénovation religieuse qui s'élabore à la fin du Ier et au IIe siècle pour s'épanouir au IIIe, qu'il n'a dépeint la situation religieuse et morale au moment où naquit le christianisme. Sous la forme très condensée de ces petits volumes il est difficile assurément de faire de nombreuses distinctions de lieux et de temps, mais il est bon cependant de faire ressortir l'évolution chronologique de la vie spirituelle et de n'en pas faire un seul bloc d'Auguste à Marc Aurèle.

Après la religion la langue. Un bon paragraphe de vulgarisation est consacré au grec vulgaire de cette époque, à son rôle dans la propagation du Judaïsme et du Christianisme primitif, à l'originalité de la langue de l'apôtre Paul et à la caractéristique littéraire des autres écrits du Nouveau Testament. C'est seulement dans le paragraphe suivant que M. Staerk passe à la Diaspora juive. Ici encore je crains que le lecteur non familiarisé avec toute cette histoire, ait quelque peine à se faire une idée exacte des choses, à cause de la trop grande indifférence de l'auteur à l'égard de la disposition chronologique de ses matériaux.

Après cette première partie d'ordre général l'auteur aborde l'histoire politique du Judaïsme sous les Hérodes et sous le gouvernement des procurateurs romains; il décrit la guerre juive de 66 à 73 et consacre quelques pages au Judaïsme depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à la révolte de Bar Cochba. Deux appendices finissent le premier volume, l'un chronologique partant de l'an 343 avant J.-C. pour aboutir à 161 après J.-C. (fin du règne d'Antonin le Pieux), contenant un tableau très utile des règnes des Séleucides et des Ptolémées et un catalogue des souverains sacrificateurs juifs; — le second géographique, également fort commode, résumant les données principales sur les localités importantes figurant dans cette histoire. Par oubli sans doute Alexandrie ne s'y trouve pas.

Le second volume est tout entier consacré à l'histoire religieuse du Judaïsme à l'époque du Nouveau Testament. On remarquera dans ce volume surtout le premier paragraphe intitulé : Le Judaïsme comme religion syncrétiste. L'auteur a choisi ce terme, que je trouve peu heureux, parce qu'il lui paraît que le Judaïsme a toujours eu un caractère syncrétiste et qu'avant de s'adapter à l'hellénisme dans la Diaspora il s'est assimilé toute une religion orientale babylonienne et perse, une « grande religion néo-orientale de caractère gnostico-mys-

tique, bref une doctrine secrète astrologique » (p. 121). Encore un auteur atteint de la contagion panbabylonienne, qui sévit actuellement en Allemagne avec fureur !

Assurément depuis le VI[e] siècle, c'est-à-dire après l'exil, il y a une action incontestable de la civilisation babylonienne et ensuite du mazdéisme plus ou moins babylonisé sur le Judaïsme. Mais il ne faut pas exagérer. Des influences babyloniennes et cananéennes il y en a eu bien auparavant en Israël. Il ne faut pas, c'est entendu, se représenter la religion d'Israël ni le Judaïsme comme des religions fermées à toute influence étrangère, ainsi qu'on l'a fait trop souvent autrefois. Mais il ne faut pas méconnaître, d'autre part, que l'époque de l'exil et de la restauration est aussi celle d'une puissante tendance à la réaction contre les influences étrangères, d'une intransigeance nationale et cultuelle comme il n'y en a jamais eu de pareille. Parler du Judaïsme à cette époque comme d'une religion syncrétiste, c'est en méconnaître la véritable nature et donner le pas, dans la caractéristique historique, à l'accessoire sur le principal.

Même aux approches de l'ère chrétienne il est faux de parler du Judaïsme hellénique comme d'une religion syncrétiste. Certes le Judaïsme alexandrin s'est assimilé une quantité de doctrines empruntées à la philosophie grecque, à tel point que c'est à beaucoup d'égards une religion nouvelle. Mais il n'est pas pour cela une religion syncrétiste. Les Juifs alexandrins de l'école de Philon conservent en principe l'intransigeance du Judaïsme. Bien loin de professer qu'il y a de bonnes choses dans toutes les religions et que de la combinaison de ces bons éléments communs à toutes les religions il faut constituer une religion supérieure, qui les embrasse toutes et les réconcilie, — ce qui est le propre du syncrétisme — ils croient fermement que toute la vérité est dans la révélation juive, que cette philosophie religieuse enseignée par eux est tout entière dans les livres de Moïse, que les Grecs se sont bornés à emprunter à Moïse quelques-unes des vérités dont il a reçu la révélation ou qu'ils en ont recueilli les échos. Ils retrouvent toute la philosophie dans leurs livres sacrés, mais ne songent pas un instant à reconnaître la valeur propre de la sagesse grecque et encore bien moins à identifier l'Éternel avec *Zeus* ou avec Osiris.

Voilà ce que M. Staerk méconnaît quand il parle du Judaïsme syncrétiste et ainsi il le dénature. Ici encore le lecteur bien informé redressera l'erreur de l'expression à la lumière même de l'exposé que fait l'auteur de ce Judaïsme alexandrin. Mais les livres de la collection Göschen sont des œuvres de vulgarisation, destinées justement aux lecteurs peu ou pas informés. C'est pourquoi de semblables erreurs de qualification sont regrettables.

Le deuxième volume se termine par de bonnes notices littéraires sur les écrits juifs et chrétiens de cette époque, comprenant notamment un catalogue fort osé des œuvres de Philon, et, comme déjà le premier, par une bibliographie presque exclusivement allemande qui pourra rendre service au public.

Il n'est que juste d'ajouter à cette notice qu'il y a un réel mérite à avoir condensé une si grande quantité de faits et une histoire aussi complexe en un résumé aussi concis, sans sécheresse, sans tomber dans le genre des sommaires,

en sachant presque partout dégager les choses vraiment importantes et en dominant constamment l'ensemble du sujet. Il y a dans ces deux petits volumes un réel talent de composition.

JEAN RÉVILLE.

---

Dr W. STAERK. — **Die Entstehung des Alten Testamentes.** — Leipzig, Göschen, 170 pages, 80 pf.

En plus des deux volumes dont il vient d'être parlé, M. Staerk a publié aussi dans la collection Göschen une Introduction à l'Ancien Testament. Il a réussi, avec une brièveté vraiment admirable, et en une langue accessible à tout homme cultivé, à exposer toutes les principales questions que soulève la composition de l'A. T. Après avoir lu ce petit livre, on sait avec précision ce que la critique actuelle a pu découvrir sur l'histoire et les origines de cette bibliothèque religieuse que la synagogue juive a léguée à l'Église chrétienne. L'auteur a suivi, pour son exposé, l'ordre du canon hébreu, et nous ne saurions trop l'approuver en cela; il a marqué, dans l'intérieur de chaque recueil le processus de lente élaboration qui nous vaut aujourd'hui les livres de la Loi ou ceux des Prophètes. La tâche pour ces derniers était particulièrement délicate; une analyse très minutieuse et très approfondie s'est exercée, en ces dernières années, sur chacun de ces vieux écrits, pour distinguer dans leur forme actuelle l'héritage véritablement primitif et ce que le Judaïsme y a apporté. M. Staerk est entré résolument sur la voie de ce triage, partout où la chose lui a paru possible; il a assigné une grande partie des livres qui portent les noms d'Esaïe, de Jérémie, ou de tel autre des écrivains anté-exiliques à une période beaucoup plus récente; en cela il n'a fait que suivre très fidèlement le courant le plus avancé de la critique allemande actuelle, et en exposer fidèlement les résultats. Il a de même assigné au recueil des Psaumes dans son ensemble une date très postérieure, admettant sans hésitation qu'un bon nombre des Psaumes sont de la période maccabéenne. Il est certain que les conclusions auxquelles il s'arrête sont le « dernier mot » de critiques éminents, certain aussi que ces hypothèses sont encore sujettes à de nombreuses révisions, sur des points peut-être importants. Les éditions subséquentes, que nous souhaitons de tout cœur à ce remarquable petit livre, pourront, sur les points où la chose sera devenue nécessaire, modifier telle affirmation du présent ouvrage. Mais tel qu'il est, il rendra de grands services; en ce temps où les questions bibliques sortent des salles de cours et des séminaires, nous ne saurions trop recommander un guide aussi bien informé et impartial que M. Staerk, à quiconque veut rapidement se mettre au courant de l'état actuel de la critique allemande de l'A. T.

CH. MERCIER.

---

Oskar Holtzmann. — **Christus.** — Leipzig, Quelle und Meyer, 1907 (n° 3 de la collection *Wissenschaft und Bildung*), 1 vol. in-8 de 148 pages.

Cet ouvrage de vulgarisation est divisé en neuf chapitres qui traitent successivement les sujets suivants : le Christianisme dans l'histoire, le peuple et la patrie de Jésus, les sources de la vie de Jésus, la crédibilité des trois premiers Évangiles, l'histoire de Jésus, l'Évangile de Jésus, le Sauveur, les *faits de foi* de la vie de Jésus, le Rédempteur — Réconciliateur — Messie. En appendice, une bibliographie restreinte du sujet.

Le « Christus » du professeur O. Holtzmann est écrit clairement et se lit avec intérêt. C'est plus une œuvre d'édification que de science.

La question des Évangiles *y* est suffisamment exposée et l'auteur montre bien que le quatrième Évangile ne peut pas être mis sur le même rang, au point de vue historique, que les Synoptiques.

L'auteur admet comme un fait prouvé par de nombreux et évidents témoignages, ceux des récits évangéliques et de Paul, la résurrection de Jésus.

E. Montet.

---

Aug. Audollent. — **Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas.** — Paris, A. Fontemoing, 1904, CXXVIII, 568 p. in-8°.

Cette thèse latine de M. Audollent peut, à certains égards, servir de modèle. Elle est à la fois un mémoire savant, solide, complet sur le sujet choisi et un recueil de documents d'une impeccable précision. Si l'on fait abstraction d'un Index bibliographique détaillé et d'une Préface, dans laquelle l'auteur expose comment il a conçu et réalisé pratiquement son œuvre, l'ouvrage se compose de trois parties essentielles : 1° Une étude d'ensemble en cinq chapitres sur le rite plus magique que religieux de la *Defixio* ; 2° Le Corpus des *Tabellae defixionum* ; 3° Des tables très nombreuses, qui facilitent l'usage du recueil.

I. Après avoir rappelé qu'en dehors des *Tabellae* publiées par Wuensch dans le *Corpus Inscriptionum Atticarum*, les autres documents du même genre étaient encore dispersés et que le principal objet de son livre était précisément de réunir ces *disjecta membra*, M. Audollent s'efforce de définir avec précision le sens du mot *defixio*. La *defixio* ne doit être confondue ni avec l'*exsecratio* en général ni même avec la *devotio*, dont elle se rapproche sans doute à certains égards, mais dont elle se distingue nettement par plusieurs caractères. La *defixio*, qui s'exerce toujours contre autrui, est un procédé cher aux esprits bas, vindicatifs et lâches ; quand on veut y recourir, il faut s'adresser aux magiciens et aux sorcières. Elle est d'origine grecque. Les *defixiones* aujourd'hui connues sont en très grande majorité gravées sur des lames de plomb ;

on y lit le nom de celui ou de ceux contre lesquels l'acte magique est dirigé ; les formules imposées par le rituel, formules d'autant plus efficaces, semble-t-il, qu'elles contenaient un plus grand nombre de termes et exprimaient avec plus de détails les désirs méchants du *defigens*; les noms exacts et précis des dieux ou des démons invoqués, quelquefois de certains défunts; des mots étranges, connus sous le nom d'Ἐφέσια γράμματα ou de βάρβαρα ὀνόματα : on y voit aussi toutes sortes de signes et de lettres cabalistiques, en même temps que l'image plus ou moins grossière de la victime désignée à la colère des dieux. Les *tabellae defixionum* diffèrent entre elles suivant les régions dont elles proviennent : les unes sont relatives à des procès, d'autres à des vols ; celles-ci sont dirigées contre des amants ou des amantes, celles-là contre des cochers du cirque. Les divinités, auxquelles le *defigens* confie le soin de sa vengeance ou de sa haine, sont tantôt des dieux et des déesses du panthéon gréco-romain, surtout des dieux chthoniens et des déesses infernales, Pluto, Dis Pater, Mercurius, Terra Mater, Ceres, Proserpina ; tantôt des dieux orientaux, Osiris, Typhon-Seth ; tantôt des génies locaux, Nodens en Bretagne, Atacina en Lusitanie, Dibona, Imona en Gaule. La plupart des *tabellae* paraissent avoir été rédigées en grec ; elles ont été en général trouvées dans les tombeaux ; quelques-unes pourtant proviennent de ruines de temples ; quelques-unes aussi ont été recueillies dans des sources ou des puits.

II. M. Audollent, dans son Corpus des *tabellae defixionum*, a suivi l'ordre géographique, depuis l'Asie Mineure et la Syrie jusqu'aux provinces africaines, par la Grèce, les régions danubiennes, la Germanie, la Bretagne, la Gaule, l'Espagne et l'Italie. Les groupes les plus importants sont ceux de Cnide en Carie, de Curium dans l'île de Chypre, de Crucinacum en Germanie, du pays des Bebryces en Narbonnaise, de Rome et de Puteoli en Italie, de Carthage et d'Hadrumète dans l'Afrique Proconsulaire. Le texte de chaque document est précédé d'une bibliographie complète et précise, suivi d'une indication générale sur le sens de la *tabella* et de notes épigraphiques détaillées. Il y a là un ensemble de 305 *tabellae*, publiées avec un soin et une méthode qui font grand honneur à la science française.

III. Les tables, par lesquelles le volume se termine, seront précieuses pour qui voudra utiliser ce Corpus. Au nombre de 12, elles portent : 1° sur les noms, surnoms, sobriquets des personnes ; 2° sur le nombre, le sexe, la condition, les fonctions des *defigentes* et des *defixi* ; 3° sur les noms des chevaux *defixi* ; 4° sur les noms et les épithètes des dieux et des démons invoqués ; 5° sur les espèces et les causes des *defixiones* ; 6° sur les formules ; 7° sur les *Ephesia grammata* ; 8° sur les particularités grammaticales, paléographiques, épigraphiques ; 9° sur les vocables inédits ; 10° sur les indications topographiques ; 11° sur les indications chronologiques ; 12° sur tous les autres détails dignes d'être notés.

Ce qui donne à cet ouvrage de M. Audollent toute sa valeur, c'est la rigueur scientifique avec laquelle il a été conçu, composé, exécuté. Tout ce qui devait être dit sur les *defixiones* et les *tabellae defixionum* ; tout ce qui peut permettre

aux lecteurs de tirer profit des documents publiés, est ici réuni. C'est là une œuvre des plus méritoires et des plus distinguées.

J. Toutain.

---

P. Monceaux. — **Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne**, tome III : *Le IVe siècle, d'Arnobe à Victorin*. — Paris, E. Leroux, 1905, 559 p. in-8°.

Dans les deux premiers volumes de l'œuvre considérable qu'il a entreprise et qu'il poursuit avec une science consommée, M. P. Monceaux a exposé l'histoire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IIIe siècle. Deux figures se tiennent au premier plan de cette histoire : Tertullien et saint Cyprien. Nous avons dit ici-même (t. XLVI, p. 409 à 412) toute la valeur de ces deux volumes, avec quelle méthode historique et quel talent littéraire ils avaient été composés. Le troisième volume, paru en 1905, ne le cède en rien à ses deux aînés. Il traite de la période comprise entre la fin du IIIe siècle et les débuts de saint Augustin. Il comprend trois parties distinctes : 1° *L'Église d'Afrique au IVe siècle ; documents historiques et martyrologiques* ; 2° *Apologistes et polémistes* ; étude littéraire d'Arnobe, de Lactance, de Zénon, de Victorin ; 3° *Les débuts de la poésie chrétienne en Afrique* : poésie à tendances populaires et poésie de forme classique. Le volume se termine par un appendice qui renferme deux listes intéressantes : la liste des *Martyrs et reliques mentionnés par les documents épigraphiques africains*, — la liste des *Martyrs et confesseurs africains mentionnés par les auteurs, les Actes des martyrs, le calendrier de Carthage et les Martyrologes*.

M. P. Monceaux s'efforce ainsi de replacer l'histoire littéraire du christianisme africain dans l'histoire générale de l'Église d'Afrique; il l'y insère, il l'y encadre. La connaissance approfondie qu'il a acquise de l'épigraphie chrétienne, des Actes des Conciles et de tous les documents martyrologiques africains se manifeste plus encore dans ce troisième volume que dans les deux premiers. Une critique avisée, pénétrante et sûre ; une exposition toujours nette et vivante ; une observation attentive à laquelle rien n'échappe de ce qui peut intéresser l'histoire de l'Afrique chrétienne ; une intelligence très fine des hommes et des choses ; une impartialité méritoire à l'égard des apologistes et des polémistes chrétiens; un goût littéraire et une compétence philologique incontestables : telles sont les hautes qualités qui nous frappent dans ce volume nouveau. Nous attendons avec d'autant plus d'impatience ceux que M. P. Monceaux doit consacrer au Donatisme, puis à saint Augustin.

J. Toutain.

---

H. Reckendorf. — **Mohammed und die Seinen.** — Leipzig, Quelle und Meyer, 1907, 1 vol. in-8, de 134 p., nº 2 de la collection *Wissenschaft und Bildung*.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres. Le premier traite de l'activité de Mahomet jusqu'à l'Hégire. Dans le second, l'auteur raconte les guerres de Mahomet, et étudie l'influence de la guerre sur la dogmatique du réformateur. Le chapitre trois est consacré aux compagnons du prophète, disciples, épouses, etc. ; l'auteur y examine en particulier les motifs de conversion. Dans le quatrième, l'auteur expose la politique, le gouvernement et l'administration de Mahomet ; il y raconte la mort du prophète. Le dernier chapitre est une vue d'ensemble sur l'Islam après Mahomet. Suit en appendice une bibliographie judicieuse.

L'ouvrage est intéressant, mais très partial et composé dans un esprit peu sympathique à l'Islam et à Mahomet. Le prophète est un fanatique (p. 23), cruel dans la guerre (p. 45), rendant le mal pour le mal (p. 47) ; agissant autrement qu'il enseigne (p. 47) ; c'est un opportuniste, un fin politique (p. 68 s.), peu religieux au fond (p. 89). Le plus grand éloge qu'on puisse faire de lui, c'est de dire qu'il fut un *self made man* (p. 87). Lorsque Mahomet parle du paradis, il pense toujours aux femmes qui en feront l'ornement (p. 67). Quant à ses disciples, ce sont, pour la plupart, des motifs intéressés qui les ont poussés à se convertir (p. 55), etc. L'auteur insiste beaucoup sur le rôle de la guerre dans la carrière de Mahomet ; c'est la guerre qui a fait de Mahomet le fondateur de l'Islam (p. 53).

Ce parti pris de rabaisser Mahomet et sa religion et de tout expliquer, dans l'Islam, par des causes secondaires et des mobiles inférieurs, dépare le travail, bien ordonné d'ailleurs et documenté de l'auteur.

Quand on étudie Mahomet, il ne faut pas oublier que c'est le seul fondateur de grande religion que nous connaissions, historiquement parlant, d'une manière intime ; il ne faut point abuser de cet avantage, et perdre de vue les causes générales en grossissant démesurément les détails.

E. Montet.

---

C. Latreille. — **Joseph de Maistre et la Papauté.** — Paris, Hachette, 1906, 1 vol. 18º, portr.

« Dans tout le monde catholique il ne restait au pape que de Maistre » écrivait, non sans quelque exagération, Mazzini vers 1832 ; l'Europe semblait irrévocablement acquise aux idées de liberté civile et politique et d'indépendance nationale quand l'ancien ambassadeur de Sardaigne à S.-Pétersbourg entreprit de faire rétrograder les idées révolutionnaires, d'anéantir même le gallicanisme de Louis XIV et de Bossuet pour proclamer devant ses partisans ravis et les libéraux irrités ou stupéfaits la suprématie de la papauté dans tous

les domaines et l'absolue subordination de la pensée individuelle, de l'autorité des États devant les décrets du Vatican. Cela semblait une gageure ; et cependant aujourd'hui les « extravagances » de Joseph de Maistre sont la doctrine officielle, immuable de l'Église. Les encycliques des derniers papes n'ont fait que tirer les conséquences des doctrines du *Pape*, formulées dès 1819. On comprend qu'en présence des résultats obtenus par le fougueux écrivain, la tentation soit plus grande aujourd'hui que jamais, de reprendre l'étude de ce livre célèbre, plus célèbre qu'il n'est lu, par ceux-là mêmes qui professent pour l'auteur l'admiration la plus vive. M. Latreille avait des raisons particulières, et excellentes pour entreprendre, une fois de plus, l'examen des théories de Joseph de Maistre sur la papauté : il a obtenu communication d'un manuscrit du *Pape*, fort différent du texte vulgaire, et surtout de la correspondance échangée, au cours de l'impression du livre, entre l'auteur et l'imprimeur lyonnais, Guy-Marie de Place ; ce dernier y proposait à de Maistre de nombreuses corrections, au sujet desquelles s'établit un échange de notes et d'observations, qui ont permis à l'auteur de renouveler en partie un sujet si souvent déjà traité par les esprits les plus divers et les plus opposés.

On ne lira pas le livre de M. Latreille, fort bien écrit d'ailleurs, avec un plaisir sans mélange ; il est plein de sympathie pour son auteur — ce dont on ne saurait lui vouloir — mais les sympathies pour l'homme semblent amener un acquiescement trop facile aux théories de de Maistre, ou du moins de bien molles protestations contre ses sophismes les plus audacieux et ses affirmations les plus téméraires. J'avoue que cette indulgente impassibilité me fait un peu défaut et que je m'impatiente par moments de ces affirmations tranchantes d'une science assez courte, en définitive, malgré les apparences. Assurément J. de Maistre a beaucoup lu, feuilleté beaucoup de bouquins, mais il n'a voulu se souvenir que de ce qui rentrait dans le cadre de sa pensée. Sans doute on doit respecter ses convictions en tant que subjectivement sincères, mais on ne peut s'empêcher pourtant de constater combien elles sont choquantes pour ceux qui croient à la puissance, à la grandeur de l'esprit humain et combien elles étouffent toute possibilité de progrès dans la vie des peuples. Je suis tout prêt à admirer l'homme, à certains moments de sa vie, quand il se roidit dans le malheur, de toutes les forces de sa volonté, contre la réalité des choses, mais je ne saurais aimer également l'écrivain fanatique, qui impatientera toujours et agacera par ses sophismes le lecteur, s'il ne l'a pas dompté du premier coup par l'assurance de ses affirmations et captivé par la splendeur de son style. Aussi bien me semble-t-il que M. Latreille s'exagère quelque peu l'influence de son héros sur les hommes du présent. Il a certainement exercé sur ses contemporains croyants et sur leurs descendants une influence énorme ; mais le catholicisme, dans son ensemble, a-t-il gagné ou perdu davantage en suivant la voie qu'il traçait, il y a près d'un siècle, à la papauté ? En 1819, M. de Maistre écrivait à un ami : « Le souverain pontife et le sacerdoce français s'embrasseront et dans cet embrassement sacré ils étoufferont les maximes

gallicanes. » C'est fait, et sur ce point le prophète a eu raison ; mais il continue : « Alors le clergé français commencera une nouvelle ère et reconstruira la France, et la France prêchera la religion à l'Europe, et jamais on n'aura rien vu d'égal à cette propagande ». Ici le prophète me semble en défaut : on ne voit pas le clergé actuel *reconstruisant* une France ultramontaine ; on a quelque peine surtout à se représenter cette nouvelle France ultramontaine couvrir de ses missions l'Europe de demain et la diriger à son gré.

Rod. Reuss.

---

# CHRONIQUE

## FRANCE

**Enseignement de l'histoire religieuse à Paris.** — Suivant l'habitude de la *Revue* nous signalons ici les Cours et Conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

I. *A l'École des Hautes-Études, Section des sciences religieuses.*

*Religions des peuples non civilisés.* — M. *Mauss* : Systèmes religieux africains : explication de documents. — Relations entre les clans et la religion chez les Indiens des Pueblos du Nouveau-Mexique.

*Religions de l'ancien Mexique.* — M. *G. Raynaud* : Histoire civile et religieuse du Mexique et de l'Amérique centrale. — Cosmogonie du Mexique et de l'Amérique centrale.

*Religions de l'Inde.* — M. *A. Foucher* : Lecture et commentaire de la *Bhagavad-Gîtâ.* — Précis de grammaire pâlie et explication de textes faciles.

*Religions de l'Égypte.* — M. *Amélineau* : Explication du *Livre des Morts.* — Explication des œuvres de Schenoudi.

*Religion assyro-babylonienne.* — M. *C. Fossey* : Explications d'hymnes bilingues et de textes relatifs à la divination.

*Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. *Maurice Vernes* : L'Ancien Testament dans le Nouveau, I, les évangiles synoptiques. — Explication du livre de Daniel.

*Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. *Israël Lévi* : Les récits bibliques dans le Midrasch. — Explication de chapitres choisis du Talmud.

*Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. *Hartwig Derenbourg* : Explication du Coran, chap. XIII (intitulé *Ar-Ra'd*, le tonnerre), avec le commentaire des Djalâlain. — Dieux et déesses dans l'épigraphie sabéenne et himyarite.

*Religions de la Grèce et de Rome.* — M. *J. Toutain* : La religion et les cultes dans la province romaine d'Asie. — Le mythe et le culte de Déméter : essai d'étude critique et méthodique sur les diverses interprétations qui en ont été données.

*Religions primitives de l'Europe.* — M. *H. Hubert* : Les grandes fêtes saisonnières des nations germaniques. — M. *R. Gauthiot* expliquera des textes religieux tirés de l'Edda.

*Littérature chrétienne et Histoire de l'Église.* — 1° Conférence de *M. Jean Réville* : Histoire générale de la littérature chrétienne grecque au IVe siècle;

les historiens chrétiens et les écrivains de la controverse trinitaire. — Étude comparée des divers types de la réforme du XVIe siècle.

2° Conférence de M. *Eugène de Faye* : Les sources du livre des *Actes*. Origine des églises apostoliques. — Théologie et philosophie au IIIe siècle. Origène, le gnosticisme et le néoplatonisme.

*Christianisme byzantin et Archéologie chrétienne*. — M. G. *Millet* : L'art et le culte dans l'Orient orthodoxe du XIIIe au XVIe siècle.

*Histoire des doctrines et des dogmes*. — 1° Conférence de M. *F. Picavet* : Le *Manuel* d'Épictète, explication et commentaire préparant l'étude de l'influence d'Épictète sur les chrétiens. — Les doctrines hellénico-romaines et les dogmes chrétiens, de la mort de Marc Aurèle (180) à celle de saint Augustin (430).

2° Conférence de M. *Alphandéry* : Recherches sur la doctrine de la pauvreté évangélique antérieurement à saint François d'Assise. — Les sources de l'histoire des doctrines eschatologiques en Occident du XIIIe au XVIe siècle.

*Histoire du droit canon*. — M. *R. Génestal* : La compétence des juridictions ecclésiastiques aux XIIIe et XIVe siècles. — Étude de droit canonique privé.

*Cours libres*. — 1° Conférence de M. *J. Deramey* sur l'*Histoire des anciennes Églises d'Orient* : Les églises d'Afrique de la fin du IVe au milieu du Ve siècle. Saint Augustin, ses écrits et ses controverses.

2° Conférence de M. *Eugène-Bernard Leroy* sur la *Psychologie religieuse* : Psychologie du scrupule, des idées de culpabilité et de prédestination au mal, considérées particulièrement chez les mystiques chrétiens.

II. *Au Collège de France*. — M. *Jean Réville* traite des relations des premiers récits de la Genèse avec les mythes et légendes d'autres religions. Il commence l'étude de la formation religieuse du monde antique en exposant la nature et la genèse des éléments sémitiques.

M. *J. Izoulet* continue l'étude de la Philosophie religieuse et politique au XVIIIe siècle.

M. *Clermont-Ganneau* explique les Papyrus et Ostraca judéo-araméens d'Éléphantine (Cours suspendu pendant la durée de la mission du professeur dans la Haute-Égypte).

M. *Philippe Berger* achève l'étude des textes relatifs à l'histoire d'Elisée.

M. *Gaudefroy-Demombines* explique un choix de *séances* tirées des *Makâmât Hamadâni*.

M. *Sylvain Lévy* continue l'étude des récits du Divyâvadâna ; il explique le Sûtrâlamkâra en comparant le texte sanscrit avec les versions chinoise et tibétaine.

M. *P. Monceaux* étudie saint Augustin et le Donatisme et explique les confessions de saint Augustin.

M. *C. Jullian* étudie les plus anciens textes et les plus anciens monuments concernant l'histoire du Christianisme en Gaule.

M. *Morel-Fatio* continue l'étude de la vie et des fondations de sainte Thérèse ; il interprète le Paradis du Dante, chants XVIe et suivants.

M. *D'Arbois de Jubainville* étudie les chapitres VII et suivants (Enlèvement du dieu Taureau et des vaches de Cooley) du texte épique irlandais intitulé *Táin bó Cualnge*.

III. *A la Faculté des Lettres*. — M. *Diehl* étudie l'Orient byzantin et latin à l'époque des croisades.

M. *Guignebert* expose des éléments d'archéologie chrétienne primitive ; il étudie la vie intérieure de l'Église chrétienne au IIe et au IIIe siècle.

M. *Debidour* expose l'histoire des rapports de l'Église catholique et de l'État en France de 1643 à 1789. Il étudie la révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme en France au XVIIIe siècle.

M. *Picavet* étudie la philosophie de Roger Bacon, il fait la bibliographie critique de l'histoire générale et comparée des philosophies chrétienne, arabe et juive du IXe à la fin du XIIe siècle d'Alcuin à Averroès et Maimonide.

M. *Rébelliau* traite des idées religieuses en France pendant la première moitié du XVIIe siècle.

M. *Mâle* étudie l'interprétation du Nouveau Testament par les artistes du moyen âge.

M. *Lods* expose l'histoire de la religion d'Israël depuis l'entrée des Hébreux en Palestine.

IV. *A la Faculté de Droit*. — M. *Z. I. Loutfi* commence cette année un cours libre de Droit musulman. Principales matières enseignées dans ce cours : Origine et sources du droit musulman ; extension de l'islamisme. Le Kalifat, la guerre sainte, le mariage, la polygamie. Condition juridique de la femme musulmane. La propriété. Le wakf. Successions. Tribunaux musulmans. Compétence du Cadi. Comparaison sommaire des institutions de l'Europe et de celles de l'Islam ; compatibilité de ces dernières avec les institutions modernes.

V. *A l'École pratique des Hautes Études. Section des sciences historiques et philologiques*. M. *A. Jacob* explique divers opuscules de Julien.

M. *A. Thomas* explique le poème provençal du Sancta Fides.

M. *Clermont-Ganneau* étudie les antiquités orientales (Palestine, Phénicie, Syrie).

M. *Moret* explique des textes religieux relatifs à la résurrection (Maspero, Inscription de Sakkarak ; Schiaparelli, Il libro dei funerali).

VI. *École du Louvre*. — M. *Révillout* continue à expliquer les Apocryphes du Nouveau Testament écrits en copte et divers textes hiératiques et hiéroglyphiques.

M. *G. Migeon* étudie les arts plastiques et industriels de la Chine et du Japon et leurs origines dans l'art bouddhique de l'Inde.

VII. *Faculté libre de théologie protestante.* — M. *Ménégoz* interprète l'Épître aux Hébreux et commente le Précis de l'histoire des dogmes de Harnack.

M. *Stapfer* fait l'Introduction aux Épîtres de saint Paul.

M. *Goguel* explique la 1re Épître de saint Paul aux Corinthiens.

M. *Bonet-Maury* étudie l'histoire de l'Église chrétienne jusqu'à Constantin.

M. *Vienot* traite de l'histoire de l'Église chrétienne aux XVIIe et XVIIIe siècles.

M. *De Faye* étudie Tertullien et le Montanisme. Dans un autre cours il expose l'histoire générale des religions de l'antiquité.

Voici, d'autre part, le programme pour 1908 des conférences du *Musée Guimet*. L'on sait le vif succès qu'obtiennent chaque année ces conférences qui font pénétrer dans le grand public les résultats de l'étude critique des religions.

12 janvier à 2 h. 1/2 M. *A. Foucher*, professeur à la Faculté des Lettres : La Bhagavad Gita ou cantique du Bienheureux.

19 janvier. M. *de Milloué*, conservateur du Musée Guimet. Le temple d'Angkhor (avec projections).

26 janvier. M. *A. Moret*, conservateur adjoint du Musée Guimet. Le jugement des âmes hors d'Égypte (avec projections).

2 février. M. *R. Cagnat*, membre de l'Institut : Figures d'impératrices romaines.

9 février. M. *Jean Réville*, professeur au Collège de France : Babylone et la Bible.

16 février. M. *E. Pottier*, membre de l'Institut : La question de l'art dorien (avec projections).

23 février. M. *V. Loret*, professeur de l'Université de Lyon : L'origine linguistique de quelques mythes égyptiens.

1er mars. M. *Homolle*, membre de l'Institut. L'administration des temples en Grèce.

8 mars. M. *D. Menant*. Zoroastre d'après la tradition parsie.

15 mars. M. *Philippe Berger*, membre de l'Institut : Mosaïques africaines (avec projections).

29 mars. *M. le Dr Matignon*. Moukden et ses tombes (avec projections).

29 mars. M. *Salomon Reinach*, membre de l'Institut : L'idée du péché originel.

5 avril. M. *E. Chavannes*, membre de l'Institut. Une visite au T'ai chan, la montagne sainte de l'Orient, en Chine (avec projections).

*
* *

A l'*École des Hautes Études sociales*, M. Théodore Reinach fera au cours de cette année une série de conférences sur *L'état actuel de la critique relative à la vie de Jésus*. De plus aura lieu une série de conférences sous la prési-

dence de M. Belot, membre du Conseil supérieur de l'instruction publique, professeur au Lycée Louis-le-Grand. Cette série dont le titre est « Morales et religions » comprendra :

19 novembre. *Le confucianisme*, par M. Courant, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon.

26 novembre. *La morale du brahmanisme et du bouddhisme*, par M. A. Foucher, chargé de cours à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

3 décembre. *La morale japonaise*, par M. Félicien Challaye.

17 décembre. *La morale des prophètes*, par M. Lods, chargé de cours à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

24 décembre. *La morale juive*, par M. Léon Dorison, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Dijon.

7 janvier. *La morale grecque*, par M. A. Croiset, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

21 janvier. *La morale de l'Évangile*, par M. le pasteur Wilfred Monod.

28 janvier. *L'islamisme*, par M. Carra de Vaux, professeur à l'Institut catholique de Paris.

4 février. *La rencontre de l'hellénisme et du christianisme. L'école d'Alexandrie*, par M. Puech, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

11 février. *Saint Paul*, par M. Eug. de Faye, professeur à l'École des Hautes Études.

18 février. *Luther*, par M. Ehrhardt, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Paris.

25 février. *La doctrine morale de Port-Royal*, par M. A. Rebelliau, chargé de cours à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

10 mars. *Les Quakers*, par M. Raoul Allier, docteur ès-lettres.

17 mars. *Les sociétés de culture morale en Allemagne et en Angleterre*, par M. Paul Desjardins.

24 mars. *Morale et religion*, par M. Victor Basch, chargé de cours à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

*
* *

### L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

*Séance du 18 octobre 1907*. M. S. Reinach examine l'affaire des Bacchanales au cours de laquelle on mit à mort sans jugement des milliers de femmes. Le Sénat romain accusait de crimes inouïs ceux qui en Italie célébraient les mystères de Bacchus. En réalité le Sénat ne proscrivait ces cérémonies que dans un intérêt politique et appuyait ses rigueurs de calomnies horribles contre ses victimes.

*Séance du 23 octobre.* M. le commandant Espérandieu, correspondant de l'Institut, communique, au nom de la Société de Sciences de Semur, les photographies de deux sculptures gallo-romaines récemment découvertes dans les fouilles d'Alésia qu'il dirige. L'une, se rapportant à Epona, est remarquable par sa conservation qui est excellente et surtout par le type nouveau qu'elle fait connaître de cette déesse équestre. Sur l'autre sont représentés deux personnages assis : un dieu, nu, barbu, portant une bourse, probablement Mercure, et une déesse indéterminée, drapée, tenant une corne d'abondance et une patère.

*Séance du 8 novembre.* M. *Dieulafoy* fait une communication sur les monuments latino-byzantins des Asturies. Il s'est attaché à étudier les monuments construits sous l'inspiration des princes chrétiens à mesure qu'ils refoulaient les musulmans. Il montrera, dans son travail, l'influence des arts musulmans, influence qui s'affirma plus tard sous la double forme mudejar et mozarabe. Dans ces premières églises est surtout apparente, dominatrice, l'influence de la Perse sassanide. La civilisation musulmane s'était d'ailleurs en partie formée elle-même aux dépens de cette civilisation sassanide.

∴

L'*Université de Saint Joseph* (Beyrouth, Syrie) a publié en 1906 et 1907 deux volumes de *Mélanges de la Faculté orientale* (1 vol. gr. in-8° de VIII-378 pages avec quatre planches phot. hors texte, prix : 18 francs. A la faculté orientale de Beyrouth, chez Geuthner (Paris), Luzac (Londres), Harrassowitz (Leipzig). Cette très intéressante publication renferme de précieuses contributions à nos études; même il n'est pas d'articles inclus en ces deux volumes de mélanges orientaux qui ne touche par quelque point à la science des religions. Nous nous bornerons cependant à mentionner : dans le tome I : *Les inscriptions grecques et latines en Syrie.* Le P. Jalabert publie et commente une soixantaine d'inscriptions inédites, recueillies dans les provinces de Syrie; outre le commentaire de plusieurs textes intéressants, trois notices plus étendues sont consacrées à des bas-reliefs où Esculape figure en costume d'officier romain, à la triade héliopolitaine et à toute une série d'inscriptions inédites provenant des temples de Deir el-Qalâ. — *Les Bas-reliefs rupestres des environs de Qabelias (Celésyrie).* Le P. Ronzevalle étudie deux curieux bas-reliefs rupestres de Qabélias : l'un d'eux représente un taureau de grandeur naturelle, accompagné de trois petites niches abritant des reliefs assez frustes, mais il est encore facile de reconnaître un dieu offrant distinctement la pose classique du Jupiter héliopolitain, la déesse parèdre et un dieu-enfant. Dans ces trois personnages, le P. Ronzevalle croit devoir reconnaître une triade locale, de Qabélias peut être dont le taureau incarnerait la puissance et la fécondité divines. L'autre stèle figure un génie à tête d'aigle, relevant manifestement de l'art mésopotamien, et

qui pourrait bien n'être, isolé comme il l'est dans une gorge sauvage et inhabitée, qu'une représentation symbolique du Nahr Qabellas qu'il surplombe. Ces deux articles sont accompagnés de planches et de dessins.

Le *Cycle de la Vierge dans les Apocryphes éthiopiens*, groupe quelques extraits de mss. de la Bibliothèque Nationale de Paris, dont le P. Chaine prépare une publication plus étendue.

Dans le deuxième volume : *L'authenticité de la IIe Petri, étude critique et historique*. Le P. Dillenseger s'est livré à une enquête approfondie sur la question longtemps débattue de l'authenticité de la deuxième épître de saint Pierre. Après un examen détaillé de toutes les objections apportées par la critique moderne contre l'authenticité pétrine, l'auteur s'efforce de montrer, du seul point de vue de la critique et de l'histoire, que la thèse de la tradition catholique n'a reçu aucune atteinte des objections accumulées contre elle. — *Inscriptions grecques et latines de Syrie*. Le futur *Corpus* des inscriptions de Syrie s'enrichit d'une cinquantaine de numéros. Plusieurs des textes publiés par le P. Jalabert sont fort intéressants ; signalons spécialement une dédicace à l'empereur Julien, d'une rédaction sans précédent ; une révision des textes de l'Hermon relatifs à la déesse Leucothea ; plusieurs inscriptions de Baalbek, Damas, Ḥomṣ, Ḥamâ, du Liban ; une étude sur le culte de Sérapis en Syrie ; quelques notes sur un curieux manuscrit arabe du XIXe siècle contenant la copie de plus de cent inscriptions grecques de Ḥomṣ. — *Die « opferfeindlichen » Psalmen*. Les psaumes 40, 50, 51, ne prétendent pas, dit le P. Wiesmann, condamner ou même blâmer les sacrifices matériels prescrits par la Loi ; ils exigent seulement que ces sacrifices soient des actes de religion, vraiment dignes d'être offerts à Dieu (Ps. 50) ; ou bien, composés à une époque où le sacrifice matériel était impossible, ils insistent sur le sacrifice spirituel (Ps. 40 et 51).

Nous pourrions encore marquer tout ce que comportent de résultats utiles à nos études des mémoires comme celui du P. Mallon : *Une école de savants égyptiens au Moyen-Age* (t. I et I-II) ; du P. Lammens : *Notes de géographie syrienne* (t. I et I-II) ; du P. Cheikho : *Un dernier écho des croisades* (t. I) ; du même : *Les archevêques du Mont Sinaï* (t. II), etc.

*
* *

M. l'abbé Nau publie dans la *Revue de l'Orient chrétien* (Deuxième série, tome II (XII) une *didascalie de Notre Seigneur Jésus Christ* (introduction, texte grec et traduction) d'après deux mss., l'un *Vatic.* 2042, fol. 179-182 v°, du XIe siècle, l'autre *Paris.* 929, p. 480-501 du XVe siècle. Voici ce que dit M. Nau du sujet et de la forme de cet ouvrage : « Le présent écrit a pour but général d'inculquer le respect du Carême, du dimanche, du mercredi et du vendredi, de rappeler les prêtres, les diacres, les clercs, les moines, les moniales, les sécu-

liers et les femmes, à la pratique des vertus de leur état et de révéler les mystères de la création, du ciel et de la chute des anges, de la récompense des justes et de la punition des pécheurs. La première partie se passe dans la vallée de Josaphat. Notre-Seigneur apparaît à ses apôtres sous la forme d'un ange et chacun d'eux (Pierre, Paul, André, Jacques, Barthélemi, Thomas, Jean, Philippe, Luc, Matthieu, Marc, Thaddée) l'interroge sur le sujet qu'il a à cœur. La forme rappelle donc celle du règlement ecclésiastique appelé *Apostolische Kirchenordnung* dont l'original grec porte le titre de Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, et l'on comprend très bien que l'un des deux manuscrits (*Paris*, 929) ait pris le titre équivalent : *Constitution des saints apôtres*. Cependant comme la parole est toujours à Notre-Seigneur Jésus-Christ, le second manuscrit (*Vatic.* 2072) a pris le titre plus adéquat de *Didascalie de Notre-Seigneur Jésus-Christ (en réponse) aux demandes des Saints Apôtres*. La dernière partie suppose que les Apôtres sont transportés dans l'Enfer et y voient les châtiments de divers pécheurs ; sa forme se rapproche donc plutôt de celle des Apocalypses.

P. A.

*
* *

**Publications du Musée Guimet**. Nous avons reçu récemment quatre nouveaux volumes de la « Bibliothèque de vulgarisation » des Annales du Musée Guimet (Paris, Leroux) :

1° Le tome XXII° : *Bouddhisme*, par *L. de Milloué*, conservateur du Musée Guimet (in-12 de 2 et 204 p.). Dans la préface l'auteur nous informe que cet exposé succinct de la doctrine et de l'histoire du Bouddhisme peut être considéré comme une seconde édition du petit volume qu'il a publié en 1893 sous le titre : « Le Bouddhisme dans le Monde », mais une édition revue et profondément modifiée dans sa forme, afin de lui donner plus de clarté. M. de Milloué a pensé qu'il convenait de présenter un historique succinct du Bouddhisme avant d'aborder l'histoire de son fondateur et de ses dogmes. Il a, d'autre part, allégé la nouvelle édition des trop nombreuses citations de textes susceptibles de fatiguer l'attention du lecteur. L'ouvrage se compose actuellement d'une rapide caractéristique générale du Bouddhisme et d'une série de chapitres sur les Sources, la Légende du Bouddha, le Bouddhisme primitif et ses dogmes, le Sangha, le Culte bouddhique et le Mahâyâna.

2° Deux autres volumes, les t. XXVI et XXVII, contiennent des conférences faites au Musée Guimet par *L. de Milloué* de 1901 à 1906. Voici le sommaire du t. XXVI : *a*. Le Tibet est-il sur le point de s'ouvrir aux étrangers ? Aperçu sur l'histoire générale de ce pays. — *b*. Une face du panthéisme hindou. Idées des philosophes çivaïtes du IX° siècle sur la nature du dieu suprême et ses relations avec l'âme humaine. — *c*. L'histoire primitive du Japon d'après le Kodziki. Valeur de ce livre au point de vue historique. — *d*. Le mouvement religieux dans l'Inde moderne. Le déisme hindou et les Brahma-Samâdjs. La

renaissance du Bouddhisme. — *e*. Résultats des travaux de la Délégation française en Perse. Fouilles de Suse. Le code d'Hammourabi. — *f*. Comparaison des mythes relatifs à la naissance des dieux, des héros et des fondateurs de religions. — *g*. Conception indienne de la délivrance de la métempsychose par l'ascétisme et la méditation.

Le tome XXVII comprend sept conférences sur les sujets suivants : *a*. Le mythe de Zeus et ses équivalents indiens. — *b*. Les traditions relatives au déluge. — *c*. Les Tibétains ; notes d'ethnographie. — *d*. Les conciles bouddhiques. — *e*. Légende de Padma Sambhava. — *f*. Le miracle dans les religions de l'Inde. — *g*. La religion primitive de la Chine.

3° Dans le tome XXV nous trouvons une suite de six conférences très variées et très intéressantes — de M. *Cagnat*, décrivant des figures de Romaines au déclin de la République ; — du Dr *Hamy*, sur les croyances et pratiques religieuses des premiers Mexicains ; le culte des dieux tlaloques ; — de M. *Salomon Reinach*, sur Prométhée ; — de M. *Senart* sur les Origines bouddhiques ; — de M. A. *Gayet*, sur le culte bachique à Antinoé ; — et de M. *Sylvain Lévi* sur la Formation religieuse de l'Inde contemporaine.

Dans cette dernière conférence M. Sylvain Lévi a tracé, en raccourci, un tableau de l'évolution religieuse de l'Inde depuis sa phase primitive jusqu'à nos jours, qui mérite d'être signalé. Nous y trouvons une statistique religieuse de l'Inde, d'après le recensement de 1901, dont nos lecteurs pourront faire leur profit. Population totale (en y comprenant la Birmanie, mais non l'île de Ceylan) : 294.361.056 habitants, sur lesquels 207.147.029 Hindous (se répartissant en : 207.050.557 Brahmanistes, 62.149 Aryas et 4.050 Brahmoïstes) ; — 2.195.339 Sikhs ; — 1.334.148 Jaïns ; — 9.476.759 Bouddhistes (en Birmanie). — Viennent ensuite : 94.190 Parsis ; 62 458.077 Musulmans ; 2.923.241 Chrétiens ; 18.228 Juifs ; 8.584.148 Animistes et 29.900 divers.

*
* *

M. *E. Ehrhardt* a publié la leçon qu'il a prononcée à l'ouverture des cours de la Faculté libre de théologie protestante, sur *Un roman social protestant au XVIIe siècle* (Paris, Fischbacher, dans le Rapport sur les travaux de la Faculté). Il s'agit de la *Republicae christianopolitanae descriptio* de Jean Valentin Andreae, qui parut à Strasbourg en 1619. C'est un écrit dans le genre de l' « Utopie » de Thomas Morus ou de la « Nouvelle Atlantide » de Bacon. Il est particulièrement curieux d'y retrouver un programme social offrant beaucoup de ressemblance avec ceux de certains socialistes modernes. M. Ehrhardt s'est appliqué à montrer l'influence de l'esprit luthérien dans cette œuvre d'imagination, dont l'idée fondamentale, celle d'une république chrétienne, n'est cependant pas conforme à la tradition luthérienne. Et d'autre part, il voit en Andreae un précurseur de l'idéalisme allemand et surtout du piétisme. Celui-ci, en effet, réagit contre la séparation que les Luthériens préconisaient entre

l'ordre religieux, tout intérieur et spirituel, et l'ordre social ; il fut un premier essai tendant à modeler la vie sociale tout entière d'après les principes de la morale et de la piété chrétiennes, mais par libre persuasion, sans contrainte.

∴

Notre collaborateur, M. *Jean Capart*, conservateur adjoint des antiquités égyptiennes aux Musées royaux de Bruxelles, vient de publier chez Geuthner (68, rue Mazarine, Paris) une magnifique reproduction de trois monuments funéraires de l'ancien empire égyptien : *Une rue de tombeaux à Saqqarah* (107 planches, dont 100 phototypies, avec texte explicatif et descriptif (2 vol. gr. in-4 ; prix : 75 francs).

M. *A. Meillet*, professeur au Collège de France, a publié dans la « Revue des Idées » (n° 44) un court article sur *La religion indo-européenne*, qui montre bien à quel point les linguistes d'aujourd'hui sont revenus de l'enthousiasme provoqué, il y a quelques cinquante années, par l'application de la philologie comparée à la mythologie comparée indo-européenne. Sans doute les termes qui correspondent dans beaucoup de langues indo-européennes au symbole *deiwos* ou qui appartiennent au même groupe, établissent la notion du dieu indo-européen comme « céleste et lumineux, immortel, donneur de biens ». Sans doute l'absence de mots communs sur une aire étendue pour exprimer l'idée de sacrifice, de prêtre, de lieu de culte ne laisse pas d'être significative. Sans doute, enfin, l'onomastique indo-européenne montre qu'il n'a pas été accordé une grande importance aux dieux personnels, et par ailleurs il y a des indices que ce sont plutôt les phénomènes naturels ou les faits sociaux qui sont divinisés. Mais M. Meillet, avec l'autorité reconnue qu'il possède en ces matières, n'en conclut pas moins en ces termes :

« La linguistique ne fournit à la mythologie comparée presqu'aucun fait utilisable, et les illusions qu'on a pu avoir vers 1850 et que le talent de Max Müller a largement propagées, ne sont plus partagées aujourd'hui par aucun des hommes compétents : il peut y avoir une mythologie comparée, mais elle ne sera pas fondée sur la linguistique, parce que la grammaire comparée ne fournit que des termes généraux et que les cultes étaient particuliers » (p. 696).

M. *Michel Revon*, chargé de cours à la Faculté des Lettres de Paris, vient de publier en volume chez Leroux, les articles qui ont paru, de lui, sur le Shintoïsme dans cette Revue. Le titre du volume est : *Le Shinntoïsme, I. Les dieux du Shinnto*. En appendice il a rajouté trois textes importants dont il est souvent question dans ces articles : 1° le récit de la naissance du monde, par où s'ouvre le K. et qui représente, nous dit-il, la plus ancienne page de cosmogonie conservée dans une langue altaïque ; — 2° la descente d'Izanaghi

aux enfers, l'épisode le plus dramatique de la mythologie japonaise ; — 3° le mythe de l'Eclipse, qui tient une place centrale dans la mythologie comme dans le culte. — Au-dessous du texte original en caractères chinois il donne la lecture en kata-kana de Motoori et la transcription française. — Enfin l'auteur a joint au volume un Index détaillé qui en facilitera l'usage.

J. R.

## SUISSE

M. *Emile Lombard* a publié dans les « Archives de psychologie » (t. VIII, n° 21) et en tirage à part (in-8° de 51 p.) chez l'éditeur Kündig, à Genève, une étude très intéressante : *Essai d'une classification des phénomènes de glossolalie*. Il distingue trois catégories de ces phénomènes : 1° Phonations inarticulées et phénomènes connexes; 2° Glossolalie; 3° Xénoglossie. Dans la seconde catégorie il sépare trois genres : le pseudo-langage; les formations néologiques occasionnelles; les formations néologiques systématisées ou la glossopoïèse. La troisième catégorie comprend : les irruptions isolées de mots étrangers; les contrefaçons linguistiques et la xénoglossie proprement dite ou le don des langues. — M. Lombard étudie ces faits uniquement au point de vue psychologique et prétend pouvoir leur donner ainsi une explication suffisante. Il en a groupé un grand nombre provenant des milieux les plus divers et des diverses époques de l'histoire religieuse. C'est une étude digne d'attention.

## BELGIQUE

M. le comte *Goblet d'Alviella* a publié chez Hayez, à Bruxelles, une brochure intitulée *De quelques récentes thèses transactionnelles dans l'histoire des religions*. Il y prend la défense de l'école évolutionniste contre certaines critiques énoncées par M. Jordan dans son livre *Comparative religion* (voir *Revue*, t. LIV, p. 233 sqq.), réfute la théorie de M. Jevons, dans son *Introduction to the history of religion*, sur le totémisme universel, lequel ne serait lui-même qu'une dégénérescence d'une forme supérieure où l'homme aurait eu plus directement, quoique plus vaguement, la perception d'une personnalité divine et aurait tenu cette perception pour une révélation surnaturelle. Enfin il y discute, en appendice, une assertion de M. René Worms, dans le t. III de sa *Philosophie des sciences sociales*, où celui-ci soutient que pour être capable de comprendre les phénomènes religieux il ne faut pas être étranger soi-même à toute vie religieuse. Il n'y a sur ce point entre M. Worms et M. Goblet d'Alviella qu'une différence verbale. Tous deux sont d'accord pour réclamer une étude impartiale et objective des phénomènes religieux. Le premier ajoute seulement que, pour pouvoir les comprendre, il faut savoir par expérience ce

que c'est qu'un état d'âme religieux; le second reconnait que l'indépendance de l'historien n'exclut pas la sympathie, c.-à-d. la faculté d'entrer en communion de pensée avec les personnages dont il s'occupe.

M. Goblet d'Alviella a publié encore dans la « Revue de Belgique », puis dans la « Bibliothèque de propagande » (n° 185; Bruxelles, 34, boulevard du Midi; prix : 0 fr. 10) un très intéressant résumé critique de l'enquête ouverte en 1907 par le « Mercure de France » sur *La crise de la religion*. Il y a là un tableau très instructif de l'anarchie qui règne parmi les intellectuels de nos jours dans le domaine religieux, mais aussi la preuve que l'étude scientifique de l'histoire des religions dissipe peu à peu les divers fanatismes pour ou contre la religion.

## ANGLETERRE

**Congrès international d'Histoire des religions** — La troisième session de ce Congrès, qui a tenu ses deux premières assises à Paris en 1900, et à Bâle en 1904, aura lieu en 1908, *à Oxford du 15 au 18 septembre*.

Aucune ville ne convient mieux à une réunion de ce genre que la vieille cité universitaire d'Oxford. C'est là que Max Müller a accompli son œuvre, tandis que E. B. Tylor y ouvrait à l'histoire des religions de nouveaux et féconds champs de travail; c'est là qu'a été conçue et exécutée la grande entreprise de la publication des *Sacred Books of the East*. La liste imposante des savants qui ont signé la circulaire d'appel récemment publiée atteste l'intérêt que nos études n'ont cessé d'inspirer aux maîtres de l'enseignement supérieur en Angleterre, ainsi que la variété et la valeur du concours qu'ils apportent à leur développement actuel.

Dans le comité local d'organisation nous relevons les noms de Edward Caird, Charles, Cheyne, Conybeare, Driver, Fairbairn, Percy Gardner, Griffith, Hoernle, Macdonell, Margoliouth, Morfill, Radshall, Rhys, Sanday, Sayce, E. B. Tylor, etc., etc. Et parmi les 74 signataires de la circulaire qui n'appartiennent pas à Oxford, nous notons les noms de lord Avebury, Bevan, Wallis Budge, Burkitt, Edward Clodd, Rhys Davids, Donaldson, Frazer, Giles, Rendel Harris, miss Jane Harrison, Hartland, Jevons, Andrew Lang, Lyall, Mahaffy, Alfred Nutt, Flinders Petrie, Pinches, Ramsay, lord Reay, Swete, Westermark, etc. Nous ne pouvons pas les citer tous. L'énumération de ces noms n'a d'autre but que de montrer à quel point toutes les écoles et toutes les tendances sont représentées dans le groupe initial des patrons de ce Congrès. Il garde ainsi son caractère strictement scientifique et l'esprit de largeur et de liberté qui a présidé à ses deux premières sessions, ne s'inféodant à aucune école ni à aucun système, mais appelant au contraire tous ceux qui peuvent à un titre quelconque contribuer aux progrès de l'histoire des religions, à entrer en relations les uns avec les autres et à échanger leurs idées.

Il est très désirable que tous les amis de nos études prennent leurs dis-

positions pour participer activement au Congrès. Les adhésions et les communications doivent être adressées à l'un des deux secrétaires du Comité local : le professeur *J. Estlin Carpenter*, 109, Banbury road, Oxford, ou le professeur *L. R. Farnell*, 191, Woodstock road, Oxford.

La cotisation a été fixée à une livre sterl., donnant droit à participer à toutes les réunions, réceptions, etc. et à un exemplaire des Actes du Congrès. Les dames seront admises moyennant une cotisation réduite à 10 sh., comportant les mêmes droits, sauf la délivrance d'un exemplaire des *Actes*.

Les sections seront au nombre de huit : 1° Religions de civilisation inférieure (comprenant celles du Mexique et du Pérou); — 2° Religions des Chinois et des Japonais; — 3° des Egyptiens; — 4° des Sémites; — 5° de l'Inde et de l'Iran; — 6° des Grecs et des Romains; — 7° des Germains, des Celtes et des Slaves; — 8° des Chrétiens.

Le Comité prie les adhérents qui se proposent d'assister au Congrès et d'y apporter des communications, de se faire inscrire autant que possible avant le 31 mai. Les manuscrits des communications devront être envoyés avant le 1er août.

Le Congrès observera rigoureusement la règle fondamentale posée à Paris en 1900 : « Les travaux et les discussions auront essentiellement un caractère historique; les polémiques d'ordre confessionnel ou dogmatique sont interdites. »

*
* *

Le troisième volume des *Greek papyri in the British Museum*, publiés par *F. G. Kenyon et H. J. Bell* (Londres, in-4° de LXXIV et 388 p.), contient p. 124-126 une curieuse instruction du préfet d'Égypte, datée de la septième année du règne de Trajan (104 apr. J.-C.). En vue du recensement imminent de la population, ceux qui séjournent en dehors de leur district (νομός) sont invités à rentrer à leur domicile pour fournir les renseignements réclamés par l'administration et s'occuper de la culture de leur terre. — Cette ordonnance du préfet d'Égypte de l'an 104 fait penser tout naturellement au fameux passage de l'évangile de Luc (2, 3), où le voyage de Joseph et de Marie à Bethléem est expliqué par l'imminence d'un recensement, qui obligeait chacun à retourner « dans sa ville ».

M. Schürer, toutefois, fait observer avec raison dans la « Theologische Literaturzeitung » du 7 décembre, que dans le troisième évangile Joseph et Marie ne rentrent pas à leur domicile légal, mais qu'ils sont censés retourner dans la ville d'où leur famille est originaire. Le cas n'est donc pas le même. Mais le papyrus retrouvé en Egypte permet de reconnaître de quels faits Luc s'est inspiré en composant ce récit. Il a voulu expliquer pourquoi Joseph et Marie allèrent à Bethléhem, où devait naître le Messie, descendant de David. Il a mal interprété les termes εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν. Nous pouvons ajouter que ceci confirme ce qui ressort de plusieurs autres passages du troisième évangile,

c'est que son auteur n'est pas familiarisé avec la géographie de la Palestine et ne se rend pas compte des distances.

J. B.

*
* *

M. *James Hastings* entreprend de publier, avec l'actif concours scientifique de M. J. A. Selbie et, pour la réalisation matérielle, l'aide précieuse des éditeurs T. et T. Clark, une encyclopédie dont l'apparition constituera pour nos études un événement de tout premier intérêt. Elle portera le nom de *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, et le programme qui nous est récemment parvenu en expose de la façon la plus nette le plan et l'esprit. Cette encyclopédie ne comprendra pas seulement des articles sur les grandes religions qui se partagent le monde. Chaque coutume et chaque conception religieuses y auront leur place. De plus elle contiendra une très importante série d'articles où il sera traité, selon une méthode essentiellement comparative, des « topics » en religion et en morale. M. J. Hastings apporte un exemple concret : pour la Grèce, il y aura tout d'abord un article *Religion of Greece*, ensuite des articles sur la religion d'Eschyle et des autres écrivains de la Grèce, des articles sur des sujets proprement religieux : *Erinnyes*, *Fortune*, *Hasard*, *Orphisme*, mais aussi des articles comme *Mariage*, *Sacrifice*, *Adoption*, *Femme*, *Rêves*, *Esprits*, *Magie*, *Ame*, *Culte*, *Péché*, *Mort*, *Expiation*, *Prière*, etc., dans lesquels les idées et les coutumes grecques seront placées en regard des idées et des coutumes des Romains, des Celtes, des Hindous, des Hébreux, etc. Même méthode en ce qui concerne la partie *Ethics and Morality* de cette Encyclopédie. Les chefs d'écoles, les grands philosophes et moralistes, leurs écrits, leurs systèmes seront étudiés en des articles distincts. Mais de plus il sera consacré un article détaillé à chaque « topic » relatif à l'éthique : Absolu, Acedia, Agnosticisme, Altruisme, Eugenèse, Beauté, Fanatisme, Fiction, Hérédité, Talion, Tolérance, etc. De même pour toute matière d'intérêt social ou économique se rapportant au développement éthique de l'humanité.

Il fallait des collaborateurs dignes de ce vaste projet et M. J. Hastings les a trouvés : sur la liste des auteurs chargés des « representative articles », relevons, pour nous en tenir aux savants français ou de langue française, les noms de MM. R. Basset, L. de la Vallée Poussin, comte Goblet d'Alviella, A. Cabaton, E. Foucher, L. Léger, Boudinhon, G. Bonet-Maury, G. Goyau, H. Bois, H. Gaidoz, E. Montet, Sylvain Lévy, E. Michaud, D. Menant, M. Gaudefroy-Demombynes, E. Amélineau, E. Ménégoz, P. Janet, Baron Carra de Vaux, etc. Ces noms se recommandent assez d'eux-mêmes pour que nous n'insistions pas davantage sur la valeur qu'ils garantissent à l'*Encyclopædia of Religion and Ethics*. Vraisemblablement elle sera complète en dix volumes environ. Chacun (in-4° carré de 900 pages environ) sera mis en vente au prix de 28 sh., mais ce prix sera réduit à 21 sh. pour les souscripteurs (2 sh. en plus pour le port).

## HOLLANDE

La réunion d'automne des Directeurs de la *Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne* a eu lieu le 18 septembre dernier. Après s'être prononcés sur les réponses aux questions de concours qui leur étaient parvenues avant le 18 décembre 1906, ils ont proposé pour les concours de 1908 et 1909 un certain nombre de sujets parmi lesquels deux intéressent l'étude historique des religions : I (Réponse à remettre avant le 15 décembre 1908) : *Enquête sur la nature et la signification propres du Christianisme au point de vue de l'histoire comparative des religions.* II (Réponse avant le 15 décembre 1909) : *Enquête sur l'origine et les destinations des soi-disant biens ecclésiastiques (geestelijke goederen) aux Pays Bas et leur usage au* XVII*e* *siècle.*

Nous rappelons les conditions de ces concours : « Toute réponse parvenue aux Directeurs après le terme fixé sera écartée sans appréciation aucune. Une rémunération de quatre cents florins est allouée à la réponse satisfaisante à l'un des sujets proposés ; cette allocation est remise en espèces, à moins que l'auteur ne préfère les médailles d'or de la Société (d'une valeur monétaire de deux cent cinquante florins) et cent cinquante florins en espèces, soit la médaille d'argent et trois cent quatre-vingt-cinq florins en espèces. De plus le traité ainsi couronné est admis dans les « Œuvres » et publié par la Société. Les Directeurs se réservent le droit de décerner une partie du prix promis ; le traité ainsi couronné pourra également être admis dans les Œuvres de la Société. Ils ne décident en ce sens qu'après s'être assurés du consentement de l'auteur. Pour être admis au concours les traités doivent être écrits lisiblement, de préférence typés, en hollandais, en latin, en français ou en allemand ; en ce dernier cas en caractères latins. Les documents soit en caractères allemands, soit écrits non distinctement ou mal imprimés, ne seront pas admis au concours. La concision, pourvu qu'elle ne nuise ni aux exigences scientifiques, ni à celles du sujet, sert de recommandation. Les auteurs envoient leur traité non signé, mais pourvu d'une épigraphe et accompagné d'un billet cacheté, portant la même épigraphe et contenant le nom et l'adresse de l'auteur, franc de port au secrétaire de la Société, M. le Directeur P. Cannegieter, professeur de théologie à Utrecht. — Les auteurs des traités couronnés admis dans les *Œuvres* de la Société, n'ont pas le droit de publier une seconde édition, ni une édition corrigée, ni une traduction, sans s'être assurés du consentement des Directeurs de la Société. Tout traité non publié par la Société peut être édité par l'auteur lui-même. Seulement le manuscrit envoyé reste en possession de la Société, à moins qu'elle ne le cède à la prière de l'auteur et à son usage. Les traités non réclamés seront détruits après cinq ans ».

P. A.

## ALLEMAGNE

**Congrès international des Sciences historiques.** — Ce congrès se tiendra à Berlin du 6 au 12 août 1908. Il est divisé en huit sections : 1° histoire de l'Orient; 2° histoire de la Grèce et de Rome; 3° histoire politique du moyen âge et des temps modernes; 4° histoire de la civilisation et de la vie spirituelle au moyen âge et dans les temps modernes; 5° histoire du droit et de l'économie politique; 6° histoire ecclésiastique; 7° histoire de l'art; 8° sciences auxiliaires de l'histoire (archives, bibliothèques, chronologie, diplomatique, épigraphie, généalogie, géographie historique, héraldique, numismatique, paléographie, sigillographie).

Le comité d'organisation est présidé par MM. R. Koser, Ed. Meyer et U. von Wilamowitz-Moellendorf. La cotisation est de 20 marks. Il ne sera pas publié d'Actes du Congrès. Un résumé sommaire des communications sera publié dans le journal du Congrès. Un programme détaillé sera publié au commencement de 1908.

*
* *

Notre collaborateur, M. *Nathan Söderblom*, professeur à l'Université d'Upsala, a publié dans la revue « Religion und Geisteskultur » (t. I, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht) une courte étude intitulée : *Die Allväter der Primitiven*. Il y rappelle les données fournies par un assez grand nombre de religions de non civilisés sur l'existence d'être supérieurs, souvent appelés Père et qui ont été invoqués à l'appui d'un monothéisme primitif : par exemple Atahocan chez les Algonquins, Unkulunkulu chez les Zoulous, Bajami, chez les Kamilaroi d'Australie et beaucoup d'autres. On ne peut les rattacher en général à des infiltrations chrétiennes, juives ou islamiques. On ne peut pas davantage y voir des conceptions monothéistes, parce que le plus souvent ils sont plusieurs. Ces pères suprêmes ne peuvent cependant pas rentrer dans la catégorie des esprits de la nature ni dans celle des esprits des morts ; ils ne sont que par exception l'objet d'un culte. Ils forment une catégorie à part. Ils ne correspondent pas au besoin d'aide ou de secours de la part de puissances supérieures à celle de l'homme, mais au besoin de s'expliquer l'origine des choses ou des institutions sacrées (rites d'initiation, cérémonies mystérieuses, règles constitutives du clan ou de la tribu). Ils sont antérieurs aux sacrifices à l'animisme, au spiritisme. Ils peuvent évoluer dans le cours des âges aussi bien dans un sens polythéiste que dans un sens monothéiste. M. Söderblom croit que le Chang-ti chinois peut être considéré comme un de ces « pères primitifs » qui a pris une valeur supérieure par suite du développement de l'esprit chinois. — Cette question encore très obscure aurait besoin d'être reprise plus à fond. Jusqu'à présent les explications présentées sont ou bien inadéquates, ou bien peu claires.

*
* *

La librairie Teubner, de Leipzig, publie sous le titre de *Vorträge und Aufsätze* un choix de mémoires de *Hermann Usener*, qui sont comme une préparation de la collection des « Kleine Schriften » du même auteur dont on nous annonce la publication ultérieure. Ce volume de vi et 260 p. (in-8° de 5 marks) contient les études suivantes : Philologie und Geschichtswissenschaft (1882); Mythologie (1904); Organisation der wissenschaftlichen Arbeit (1884); Ueber vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte (1893 et 1902); Geburt und Kindheit Christi (1903); Pelagia (1879); Die Perle (1892); Die Flucht vor dem Weibe (1894).

La dernière livraison de *Archiv für Religionswissenschaft* (xi-1) publiée le 13 décembre, contient les articles suivants : Le rite du refus, par Arnold van Gennep; Schelten und Fluchen, par L. Radermacher; Der chinesische Küchengott (Tsau-Kyun), par A. Nagel; Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte, par H. Osthoff; der Selbstmord, par R. Hirzel.

J. R.

*
* *

Nous n'avons en français rien de comparable à la collection « Der alte Orient » composée de petites plaquettes dont le but est de mettre à la portée du grand public de langue allemande les résultats des travaux des orientalistes.

Otto Weber y a publié une esquisse très complète et fort intéressante sur la magie assyro-babylonienne (*Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern* A O. vii. 4. Leipzig, Heinrich, 1906, 37 p.), ses ministres, ses rites de purification, de transmission, de destruction, de prévention.

Dans un autre fascicule, *Die babylonische Weltschöpfung* (AO. viii, 1. Leipzig, Heinrich, 1906, 36 p.), Hugo Winckler expose sa théorie sur la Genèse babylonienne. Tout repose sur un fondement religieux et la religion des anciens Babyloniens était une *religion astrale*. Le mythe de la création est donc un *mythe astral* : le développement, basé sur les textes cunéiformes et sur les traditions de Bérose et de Damascius, tend à établir cette thèse.

L. D.

## DANEMARK

**Congrès international des Orientalistes.** — Dans la livraison de mai-juin nous avons annoncé que la quinzième session de ce congrès se tiendrait à Copenhague dans la seconde quinzaine d'août 1908. D'après des communications ultérieures les dates de la session sont maintenant fixées d'une façon définitive. Elle se tiendra du 14 au 20 août. — Le comité prie les orientalistes qui se proposent de prendre une part active au Congrès, de bien vouloir lui faire connaître le plus tôt possible les titres de leurs communications projetées.

La Compagnie réunie des bateaux à vapeur (*Det forenede Dampskibsselskab*) accorde une réduction de 50 0/0 sur les prix de passage des lignes de Harwick Esbjerg et Christiania, Stettin, Hull, Newcastle à Copenhague, soit pour un voyage simple, soit pour le trajet aller et retour. Cette réduction ne porte pas sur les prix de la nourriture. Une même faveur est accordée aux membres du Congrès sur la ligne de New-York à Copenhague. Pour profiter de ces avantages il faudra avertir le Comité, avant le 1er juin pour la ligne de New-York, avant le 15 juillet pour les lignes européennes.

Nous rappelons que les correspondances et demandes de renseignements doivent être adressées au secrétaire général, Dr Chr. Sarauw, Frederiksberg Allee, 48, à Copenhague.

## AUSTRALIE

Nous avons reçu de l'Association australienne pour l'avancement des sciences le discours par lequel M. A. W. *Howitt* a ouvert la session de 1907 : *Personal reminiscences of central Australia and the Burke and Wills expeditions*. Comme le titre l'indique, le président de l'Association relate dans ce discours quantité de souvenirs personnels très intéressants, relatifs aux explorations de l'intérieur du continent australien auxquelles il a pris part.

J. R.

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME CINQUANTE-SIXIÈME

---

### ARTICLES DE FOND

Pages.



### MÉLANGES ET DOCUMENTS



### REVUE DES LIVRES

Pages.

*Le Gérant :* Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

